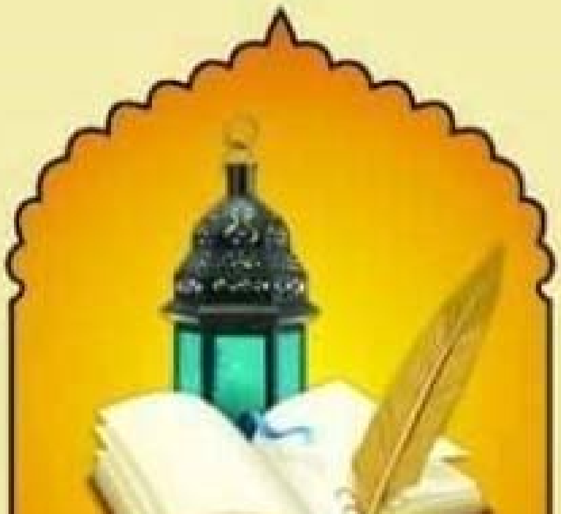
علوم و نکات

(مجموعۂ مضامین)



مؤلف

حضرت مولانا اعجاز احمد صاحب اعظمیؒ

(م: ۲۸؍ستمبر ۲۰۱۳ء)

(بانی: مدرسہ سراج العلوم، چھپرہ، ضلع مئو، یوپی)

ترتیب

محمد عرفات اعظمی

مکتبہ ضیاء الکتب خیرآباد، ضلع مئو (یوپی)

فہرست

(۱) مرتب کی جانب سے..........۶
(۲) مقدمہ..........۲۰

فقہی مضامین:

(۳) تمہید..........۲۷
(۴) مسئلہ عینین..........۲۸
(۵) مقدمہ ''لفظ اللہ میں مد کی تحقیق''..........۶۳
(۶) لفظ اللہ میں مد کی تحقیق..........۷۲
(۷) نوٹوں کی شرعی حیثیت اور ان سے قرض کی ادائیگی کا مسئلہ..........۸۲
(۸) دار الحرب میں ربوا کی شرعی حیثیت..........۹۶
(۹) گاؤں میں جمعہ..........۱۲۰
(۱۰) شرعی پنچایت یا قاضی..........۱۳۵
(۱۱) زکوٰۃ..........۱۴۳
(۱۲) فی سبیل اللہ..........۱۶۵
(۱۳) مصارف زکوٰۃ۔ ایک اہم استفتاء کا جواب..........۱۸۴
(۱۴) مسئلۂ رفع یدین..........۲۰۲

تعارفِ کتبِ حدیث:

(۱۵) مسند حمیدی۔ حضرت محدث اعظمی کا ایک عظیم کارنامہ............۲۱۱
(۱۶) کتاب الزہد والرقائق۔ حضرت محدث اعظمی کی ایک عظیم خدمت حدیث.....۲۳۱
(۱۷) المطالب العالیہ فی زوائد المسانید الثمانیہ.........................۲۴۵
(۱۸) کشف الاستار عن زوائد البزّار..۲۶۷
(۱۹) مؤطا امام محمد۔ تعارف واہمیت......................................۲۸۸

متعلقاتِ حدیث:

(۲۰) شرح مسند احمد اور محدث اعظمی کے علمی استدراکات................۳۲۰
(۲۱) استدراکات علمیہ..۳۵۰
(۲۲) استدراکات علمیہ..۳۷۰
(۲۳) ضعیف اور موضوع احادیث اور حضرات محدثین کی اصطلاح..............۳۸۵
(۲۴) کتابت حدیث کے اصول وقواعد...۳۹۴
(۲۵) محدث کبیر کی اسناد حدیث..۴۱۵
(۲۶) محدث کبیر کی اسناد حدیث..۴۳۵
(۲۷) محدث کبیر کی اسناد حدیث..۴۴۹

متفرقات:

(۲۸) نقد بر حقیقت رجم..۴۶۱
(۲۹) امام محمد اور اہل الرائے ہونے کی حقیقت وحیثیت.......................۴۹۳
(۳۰) البانی شذوذہ واخطاؤہ..۵۰۷
(۳۱) البانی شذوذہ واخطاؤہ..۵۴۱
(۳۲) سنن مؤکدہ...۵۵۸
(۲۴) شیخوپور سے چھپرا تک..۵۷۰

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مرتب کی جانب سے

والد محترم (حضرت مولانا اعجاز احمد اعظمی صاحب نور اللہ مرقدہ) عبقریت کے حامل جامع الجہات انسان تھے، دینی وشرعی علوم کے تقریباً ہر بحر کی انہوں نے شناوری کی اور آبدار موتی چنے، ساتھ ہی میدان طریقت کے شہسوار اور مرد میدان بھی رہے ہیں، ان کی پوری زندگی شریعت وطریقت کے دشت بے کراں کی آبلہ پائی میں گزری ہے۔ کیا علم اور کیا عمل؟ ہر میدان میں ان کی زندگی قابل رشک رہی ہے، ان کی عملی زندگی کی کافی شہادت ہند وبیرون ہند بصورت تلمیذ ومتعلق ومنتسب موجود ہے، اور ان کی علمی زندگی کا کچھ حصہ سفینہ میں منتقل ہوکر بصورت کتاب لوح عالم پر ثبت ہے۔

والد صاحب کو قلم وقرطاس سے بہت زیادہ مناسبت نہیں تھی، وہ اصلاً تدریس کے آدمی تھے، لکھنے لکھانے سے ان کو ایک طرح کا گریز تھا، ہاں تدریس کے لئے ہمہ وقت مستعد رہا کرتے تھے۔ مدرسی کے ابتدائی زمانہ میں انہوں نے پڑھایا اور صرف پڑھایا ہے، لکھنے کے نام پر صرف خطوط اور اس کے جوابات تھے۔ والد صاحب نے قاضی اطہر صاحب مبارک پوری علیہ الرحمہ کے تذکرہ میں ایک جگہ لکھا ہے کہ:

> ”ایک بار مجھ سے انھوں نے اپنے ذوق ومزاج کے مطابق، لیکن ذرا زور دے کر پوچھا کہ آج کل کچھ لکھ رہے ہو؟ میں قاضی صاحب کی مہربانیوں کی وجہ سے کچھ گستاخ سا ہوگیا تھا، اس کے جواب میں، میں نے ایسی بات کہہ دی، جو مجھے نہیں کہنی چاہئے تھی، اب بھی سوچتا ہوں، تو ضمیر ملامت کرتا ہے، میں نے بے تکلفی میں کہہ دیا کہ جی لکھ رہا ہوں، پوچھا کہ کیا؟

میں نے عرض کیا کہ خطوط! اس وقت میں طلبہ کی تعلیم وتربیت سے متعلق بکثرت خطوط لکھا کرتا تھا، بعض طلبہ کچھ اشکالات لکھ لکھ کر بھیجتے تھے، ان کے جواب خاصے مفصل دیا کرتا تھا، وہی بات پیش نظر تھی اور میں نے کہہ دی، ان کے چہرے کا رنگ بدل گیا، فرمایا یہ کیا چیز ہے؟ میں یہی پوچھتا ہوں؟ کوئی علمی وتصنیفی کام کرو، محنت سے بچنے کے لئے یہ سب حیلے بہانے ہیں، پھر دیر تک سمجھاتے رہے، میں بہت شرمندہ ہوا، اس کے بعد پھر کبھی میں نے ایسی بے تکلفی کی گفتگو قاضی صاحب سے نہیں کی''۔

خط لکھنے کے معاملہ میں والد صاحب بہت فراخ اور کشادہ دل تھے، اہتمام کے ساتھ بزرگوں، شاگردوں اور خردوں کو خطوط لکھتے تھے، اور ان کے مکتوب کا جواب دیتے تھے۔ بہرحال مکتوب سے آگے قلم کا سفر بدرجۂ مجبوری اور اشد ضرورت کے وقت ہوتا، پھر رفتہ رفتہ انہیں ضرورتوں اور مجبوریوں نے اپنے بال وپر نکالنے شروع کئے اور محفل قرطاس وقلم ان کی زندگی کا ایک اٹوٹ حصہ بن گئی، اور دنیائے تصنیف وتالیف میں ان کا نام معتبر اور معزز مصنفین کے زمرہ میں شمار ہوکر مرتبۂ سند پر فائز ہوا۔

والد صاحب کی قلمی زندگی میں تیز رفتاری مجلّہ ''المآثر'' مئو کی ادارت کے بعد آئی، اس سے پہلے بھی انہوں نے چند کتابیں، کتابچے اور مضامین لکھے تھے مگر لکھنے کا بہت زیادہ اہتمام نہیں تھا، سخت ضرورت پر قلم اٹھاتے تھے۔ المآثر کی ادارت کے بعد پرچہ کی ترتیب، اداریہ کی تیاری اور دیگر مضامین کی فراہمی نے ان کے اشہب قلم کو برق رفتار بنادیا، اس کے بعد ماہنامہ ''انوار العلوم'' جہانا گنج اور ''ضیاء الاسلام'' کی ذمہ داریوں نے ان کے قلم کو اور زیادہ متحرک کردیا۔

والد صاحب کے قلم سے نکلے ہوئے بیشتر علمی واصلاحی شہ پارے کتابی صورت میں شائع ہوچکے ہیں، اور جو کسی کتاب کی زینت نہ بن سکے ان کی بھی تعداد کچھ کم نہیں ہے۔ زیر نظر کتاب میں انہیں مقالات ومضامین کو یکجا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، کتاب میں شامل تمام تحریریں چند ایک کے استثنا کے ساتھ کسی نہ کسی علمی مجلّہ یا رسالہ کی زینت رہی ہیں، ہم نے انہیں رسالوں اور مجلوں سے چن کر اکٹھا کیا ہے۔

اب آیئے کتاب کے مشمولات پر ایک نظر ڈال لیتے ہیں۔

کتاب کا پہلا جلی عنوان ''فقہی مضامین'' ہے، اس عنوان کے تحت کل ۱۰؍ مضامین ہیں، جس کا پہلا مضمون ہے۔

(۱) مسئلہ عنین

یہ مضمون ۱۳۹۹ھ میں لکھا گیا ہے، اور اسی وقت کتابچہ کی صورت میں شائع ہوا تھا، یہ کتابچہ والد صاحب کے اصل نام سے نہیں بلکہ تاریخی نام یعنی (مولانا) نعیم اختر (اعظمی) کے نام سے شائع ہوا تھا، اس وقت والد صاحب مدرسہ وصیۃ العلوم الٰہ باد میں کار تدریس انجام دے رہے تھے۔ اس مضمون کا محرک محکمۂ شرعیہ مئوناتھ بھنجن کی جانب شائع کیا گیا ''ایک اہم فیصلہ'' نامی رسالہ ہے، جس میں ایک قصیر الذکر شخص کے تفریق نکاح کا قضیہ زیر بحث ہے، جو اصولی اور شرعی اعتبار سے غلط تھا، اور مزید اس رسالہ میں قاضی مجاہد الاسلام صاحب کا ایک تائیدی مقالہ بھی تھا، جس میں قاضی صاحب نے اس شخص کو ملحق بالمجبوب قرار دے کر محکمہ شرعیہ کے اس غلط فیصلہ کی تائید کی تھی۔ یہ مقالہ اسی رسالہ کے تعاقب میں لکھا گیا ہے، اور اصول فقہ اور فقہا کے اقوال کی روشنی میں اس رسالہ کا احتساب کیا گیا ہے۔

اصلاً تو یہ رسالہ رد میں ہے مگر چونکہ یہ تردید فقہ ہی سے متعلق ہے اور اس کے غالب مشمولات فقہ ہی کے سلسلے کے ہیں، اس لئے اس کو فقہی مضامین کے تحت رکھا گیا ہے۔

(۲) لفظ اللہ میں مد کی تحقیق

اس مضمون میں اذان کے اندر لفظ اللہ میں مد کی تحقیق فقہ اور تجوید کی روشنی میں کی گئی ہے، کہ آیا مد جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو ''اللہ اکبر'' کے کس لفظ میں جائز ہے؟ اور اگر ناجائز ہے تو وہ کون سے الفاظ ہیں؟۔

زمانۂ قریب کے مشہور بزرگ حضرت مولانا شاہ ابرار الحق صاحب نور اللہ مرقدہ اذان میں مدصوت (آواز کو دراز کرنا) کو ناجائز کہتے تھے، اور اس پر شدت سے نکیر فرماتے تھے۔ یہ مضمون اسی نظریے کا احتساب ہے، اس مضمون کا اسلوب وانداز تردیدی نہیں خالص معروضی ہے۔ یہ مضمون پہلی مرتبہ حضرت مولانا مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہیؒ کی توجہ وعنایت سے ۱۳۹۹ھ میں مکتبہ نعمانیہ دیوبند سے کتابچہ کی صورت میں شائع ہوا تھا، پھر دوبارہ شائع کرنے کا والد

صاحب نے ارادہ کیا اور دوسری اشاعت کے لئے ایک مقدمہ بھی لکھا، ہم نے اسی دوسری اشاعت سے مقدمہ سمیت مضمون کو اس کتاب میں شامل کرلیا ہے۔

(۳) نوٹوں کی شرعی حیثیت اور ان سے قرض کی ادائیگی کا مسئلہ

اس مضمون میں نوٹ کی شرعی حیثیت اور ان سے قرض کی ادائیگی کے مسئلہ سے مدلل بحث کی گئی ہے۔ شریعت نے ثمن کے طور پر سونے اور چاندی کو متعین کیا ہے، کاغذی نوٹ اور گلٹ کے سکوں کی شریعت کی نگاہ میں کوئی حیثیت نہیں ہے، مگر فی زمانہ سارے معاملات انہیں نوٹوں اور سکوں سے کیئے جاتے ہیں، اسی لئے ایک زمانہ میں بعض مفتیان کرام نے یہ فتوی دیا تھا کہ قرض میں دیئے گئے نوٹ کی تعداد اور گنتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیوں کہ وہ بے حیثیت ہیں، بلکہ اس مالیت کا اعتبار ہے جو ان نوٹوں کے عوض سونے یا چاندی کی صورت میں ملے گی، لہٰذا قرض کے واپسی کے وقت نوٹ کی تعداد قابل اعتنا نہیں ہوگی بلکہ وہ مالیت دیکھی جائے گی جو قرض دیتے وقت ان نوٹوں کی تھی۔

اس مضمون میں اسی رجحان اور نظریے کے عکس سے بحث کی گئی ہے اور بدلائل ثابت کیا گیا ہے کہ نوٹ کی حیثیت ثمن ہی کی ہے، اور بوقتِ واپسیٔ قرض اس کی تعداد معتبر ہوگی، مالیت نہیں۔

(۴) دارالحرب میں ربوا کی شرعی حیثیت

یہ مضمون اسلامک فقہ اکیڈمی کی جانب سے منعقد دوسرے فقہی سیمینار میں پیش کیا گیا تھا، اس مضمون میں دارالحرب میں ربوی معاملات کی نوعیت اور ان کی شرعی حیثیت کو فقہاء کرام خصوصاً فقہاء احناف کی آرا کی روشنی میں واضح کیا گیا ہے، نیز ضمناً ہندوستان جیسے ملک کے سلسلے میں بھی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کی عبارات کی روشنی میں بحث کی گئی کہ آیا ہندوستان دارالاسلام ہے یا دارالحرب، یا ان کے علاوہ کچھ اور؟

(۵) گاؤں میں جمعہ

جمعہ کے جواز کی شرطوں میں سے ایک شرط مصر جامع ہے، اسی شرط کی وجہ سے گاؤں

میں جمعہ کے عدم جواز کا فتویٰ ہے، مصر جامع کی جو تعریف فقہا نے لکھی ہے اس کے اعتبار سے ہندوستان کا کوئی شہر یا قصبہ مصر جامع کا مصداق نہیں بن سکتا (مصر جامع کی تعریف مضمون میں ملاحظہ فرمائیں) لیکن اس کے باوجود ہندوستان میں چھوٹے گاؤں اور چند دیہات کو چھوڑ ہر جگہ جمعہ کے جواز کا فتویٰ ہے۔

زیر نظر مضمون میں متقدمین ومتأخرین فقہا کی تصریحات کی روشنی میں مصر جامع کی تعریف اور اس کے مصداق سے بحث کی گئی ہے، نیز ہندوستان میں اس شرط پر عمل ہے یا نہیں؟ اس کو دکھایا گیا ہے، اور معروضی انداز میں حضرت نانوتوی کے ایک مکتوب (جس سے اس سلسلے میں ان کے رجحان کا پتہ چلتا ہے) اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی کی تصریحات سے گاؤں میں جمعہ کے جواز کو پیش کیا گیا ہے، اور اخیر میں گاؤں میں جمعہ کی ضرورت، فوائد اور اس کے مضمرات کو سامنے رکھ کر حضرات اہل فتاوی کو دعوت فکر دی گئی ہے۔

(۶) شرعی پنچایت یا قاضی

عامۃ المسلمین یا ارباب حل وعقد کی متفقہ رائے سے تقرر قاضی کے جواز وعدم جواز کا مسئلہ کچھ سالوں قبل ارباب فتاوی اور اہل علم کے درمیان زیر بحث تھا، اسی تعلق سے مولانا عبدالحلیم صاحب گورینی نے اپنے پرچے ''ریاض الجنۃ'' میں ایک کالم اس موضوع کے لئے خاص کر دیا تھا، جس میں مولانا کی جانب اس سلسلے میں کئے گئے سوال کا جواب شائع کیا جاتا تھا، سوال یہ تھا۔ ''کیا ہندوستان جیسے ملک میں فقہ حنفی میں عامۃ المسلمین کی طرف سے تقرر قاضی کا دعوی درست ہے''؟۔

یہ مضمون مولانا کے اسی استفتا کا جواب ہے، اس مضمون میں مدعیان جواز کے دلائل و استدلالات کی کمزوریوں کو واضح کیا گیا ہے۔ عدم جواز کے ثبوت اور دلائل کے لئے دوسری قسط کی ضرورت تھی، مضمون کے اخیر میں باقی آئندہ بھی لکھا ہوا ہے مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ دوسری قسط لکھی ہی نہیں گئی۔

(۷) زکوٰۃ

پانچواں فقہی سیمینار جو مسائل زکوۃ سے متعلق تھا اس میں یہ مقالہ پیش کیا گیا تھا، اس

مقالہ میں شرائط زکوٰۃ اوراس کے ضمن میں متعدد جزئیات سے بحث کی گئی ہے، مثلاً ایسا مال تجارت جس کی رقم پیشگی ادا کردی گئی ہوتو زکوٰۃ کس پرواجب ہوگی؟ بائع پر یا مشتری پر؟ ڈپوزٹ کی رقم پرزکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ حلال وحرام مال مخلوط غیرممتاز ہوتو زکوۃ دینے کی کیا صورت ہوگی؟ مشترک تجارت میں زکوۃ اجتماعی طور پر نکالنی ہوگی یا انفراداً؟ ہیرے جواہرات پرزکوۃ کس صورت میں ہوگی؟ اورکس صورت میں نہیں ہوگی؟ شیرز کی زکوۃ اوران کی مالیت کا تعین کیسے ہوگا؟ وغیرہ وغیرہ، دورحاضر کے پیداشدہ ان مسائل پر اصول شرع کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔

(۸) فی سبیل اللہ

یہ مقالہ بھی پانچویں فقہی سیمینار جو کہ مصرف زکوۃ فی سبیل اللہ سے متعلق تھا، پیش کیا گیا تھا۔ قرآن کی رو سے مصارف زکوۃ آٹھ ہیں، ان میں سے ایک مصرف فی سبیل اللہ ہے۔ فی سبیل اللہ کا مصداق کیا؟ اوراس سے صرف مجاہد فی سبیل اللہ مراد ہیں یا ان کے علاوہ دیگر کارخیر میں مشغول افراد بھی مراد ہیں؟ اس سلسلہ میں احادیث اور دورصحابہ کا عرف کیا کہتا ہے؟ فقہا کی آراء اوراجماع امت سے کیا ثابت ہوتا ہے؟ وغیرہ جیسے امور میں تحقیق پیش کی گئی ہے۔

(۹) مصرف زکوۃ۔ ایک اہم استفتا کا جواب

ماہنامہ جامعۃ الرشاد ۱۹۹۲ء میں مولانا شہاب الدین ندوی صاحب نے مصرف زکوۃ بالخصوص فی سبیل اللہ کے مصداق کے سلسلے میں ایک لمبا چوڑا استفتا شائع کیا تھا، استفتا کیا تھا گویا ایک طرح کا فتوی تھا، جس میں یہ عندیہ پیش کیا گیا تھا کہ فی سبیل اللہ کے مصداق صرف مجاہد اور منقطع الحاج نہیں ہیں، بلکہ یہ عام ہے، اور تمام کارخیر اس میں شامل ہیں، حتی کہ وہ امور خیر بھی جن میں زکوۃ کی رقم کسی فرد خاص کی ملکیت میں نہیں جاتی، بلکہ کسی ادارہ یا تنظیم کے حوالے ہوتی ہے، وہ بھی اس میں شامل ہیں، جیسے دینی پروگرام، اور وہ تنظیمیں جو امور خیر میں لگی ہوئی ہیں ان کے پروگرام یا اشاعت کے لئے زکوۃ کی رقم دی جاسکتی ہے، گویا کہ انھوں نے ملکیت کی شرط کو کالعدم قرار دے دیا۔

یہ مضمون اسی استفتا کے تعاقب میں لکھا گیا ہے، مستفتی کی دی ہوئی دلائل کا محاکمہ اور ان کے اس نظریہ کی بدلائل تردید کی گئی ہے، اوران کو اجماع امت سے عدول پر تنبیہ کی گئی ہے۔

یہ مضمون غیر مطبوعہ ہے، والد صاحب کے مسودات سے ہم کو یہ حاصل ہوا ہے۔

(۱۰) مسئلہ رفع یدین

رفع یدین کا مسئلہ کوئی جواز یا عدم جواز کا مسئلہ نہیں، اس میں صرف اولیٰ اور غیر اولیٰ کا اختلاف ہے، مگر غیر مقلدیت نے اس فرعی مسئلہ کو اصولی اور نماز کے لئے مدار صحت بنا کر رکھ دیا ہے۔ یہ مضمون ایک غیر مقلد ہی کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے معرض وجود میں آیا، اس میں احادیث وآثار، صحابہ وتابعین اور فقہاء امت کی آرا کی روشنی میں عدم رفع یدین کو ثابت کیا گیا ہے۔

اس کتاب کا دوسرا جلی عنوان ’’تعارف کتب حدیث‘‘ ہے، اس کے تحت کل پانچ مضامین ہیں، یہ مضامین محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمان الاعظمی نور اللہ مرقدہ کی تحقیق و تحشیہ اور تعلیق سے مزین کتب احادیث کا تعارف ہیں، یہ سارے مضامین المآثر کے ابتدائی شماروں میں شائع ہوئے تھے۔

(۱) مسند حمیدی۔ حضرت محدث اعظمی کا ایک عظیم کارنامہ

امام ابوبکر عبداللہ بن زبیر قرشی اسدی حمیدی مکی حدیث کے بلند پایہ اور عظیم المرتبت حفاظ میں سے ایک ہیں، سفیان بن عیینہ اور امام شافعی کے شاگرد ہیں، مسند حمیدی ان کی مشہور تصنیف ہے، یہ کتاب نایاب تھی، محدث کبیر کی علمی لگن اور حدیث کے ساتھ ان کے غیر معمولی شغف نے اس کے مخطوطات کو تلاش کیا اور حواشی وتعلیقات سے مزین کر کے شائع کیا۔

اس مضمون میں امام حمیدی کا تعارف، ان کے متعلق کبار علما کی رائے، مسند کے مخطوطات کی تعداد، محدث کبیر کے کام کی نوعیت، بصیرت کے لئے کچھ مثالیں اور ان پر رسالہ ’’محدث‘‘ بنارس کی جانب لگائی گئی تہمت بے جا اور اس کا جواب بہترین اسلوب اور دلچسپ پیرایہ میں بیان کیا گیا ہے۔

(۲) کتاب الزہد والرقائق۔ حضرت محدث اعظمی ایک عظیم خدمت حدیث

امام الزہاد والمتقین حضرت عبداللہ بن مبارک کی بابرکت تصنیف ’’کتاب الزہد والرقائق‘‘ زہد وتقوی کے موضوع پر اپنے رنگ کی اہم کتاب ہے۔ اس کتاب کا قلمی نسخہ والی قطر

سے محدث کبیر کو ہدیۃً ملا تھا، جس کی بنیاد پر آپ نے اس کتاب کی تحقیق وتحشیہ اور اشاعت کا ارادہ کیا۔

اس مضمون حضرت عبداللہ بن مبارک کا تفصیلی تعارف، قلمی نسخوں کی تعداد اور ان کا تعارف مع اسماء رواۃ کے، محدث کبیر کی تحقیق کا منہج اور اس کے مراحل مع مثال کے درج ہیں۔

(۳) المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ

حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ نے ''المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ'' کے نام سے مسند ابوداؤد طیالسی، مسند حمیدی، مسند ابن ابی عمرو، مسند مسدد، مسند احمد بن منیع، مسند ابی بکر ابن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید اور مسند حارث بن اسامہ کے زوائد کو یعنی ان روایتوں کو جو صحاح اور مسند احمد بن حنبل میں نہیں ہیں، تتبع وتلاش کر کے جمع کیا، نیز ان کے ساتھ مسند ابو یعلی کی ان روایتوں کو بھی شامل کر لیا جو ''مجمع الزوائد'' میں علامہ ہیثمی سے چھوٹ گئی تھیں، اور مسند اسحاق بن راہویہ کا ناتمام مجموعہ ان کے پاس تھا اس کے زوائد کو بھی شامل کر لیا۔ اس کتاب کی اہمیت کے پیش نظر محدث کبیر علیہ الرحمہ کو اس کے مخطوطہ کی تلاش بہت شدت سے تھی، ہندوستان وحجاز کے متعدد کتب خانوں میں بارہا تلاش کیا، بالآخر کامیابی مل ہی گئی۔

اس مضمون میں کتاب اور صاحب کتاب کا مفصل اور دلچسپ تعارف، محدث کبیر کی تلاش وجستجو کی داستان، قلمی نسخوں کا تعارف، محدث کبیر کی تحقیق وتعلیق کا نہج اور مثالیں پیش کی گئی ہیں۔

(۴) کشف الاستار عن زوائد البزّار

امام ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق البزار البصری کی کتاب ''مسند کبیر معلل''، جس کا نام ''البحر الذخار'' ہے، کے زوائد کو حافظ نور الدین ہیثمی نے ''کشف الاستار'' کے نام سے جمع کیا ہے، اس کتاب کا ایک عمدہ قلمی نسخہ محدث کبیر علیہ الرحمہ کو کہیں سے دستیاب ہو گیا، اس کو بنیاد بنا کر تحقیقات وتعلیقات کے بعد شائع کیا۔

اس مضمون میں امام بزار کا مختصر تعارف ابتدا میں ذکر کیا گیا ہے، اس کے بعد علامہ نور الدین ہیثمی قاہری کا مفصل ذکر خیر ہے، جس میں ان کے استاذ حافظ زین الدین عراقی سے

ان کے تعلق خاطر کو خاص طور سے بیان کیا گیا ہے۔ مخطوطہ کا تعارف، تحقیق وتعلیق کا انداز اور اس کے نمونے، مخطوطہ میں کتابت کی غلطی اور اس کے علاوہ دیگر اغلاط اور محدث کبیر کے مواخذات کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔

(۵) مؤطا امام محمد۔ تعارف واہمیت

مؤطا امام محمد کی اہمیت وحیثیت اہل علم پر مخفی نہیں ہے، یہ کتاب درحقیقت امام مالک علیہ الرحمہ کی مرتب کردہ مؤطا ہے، جس کی روایت امام محمد نے کی ہے، یہ کتاب ہر زمانہ میں اہل علم کے مابین متداول رہی ہے، مگر قدیم طرز طباعت کے ساتھ۔ مولانا تقی الدین ندوی صاحب نے مؤطا امام محمد مع ''التعلیق الممجد'' کو جدید طرز طباعت کے ساتھ شائع کیا، اور اس پر ایک مبسوط مقدمہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ سے لکھوایا، یہ مضمون اسی مقدمہ کا ترجمہ قدرے تلخیص کے ساتھ ہے۔

اس مضمون میں مؤطا کا تعارف، اس کی اہمیت، اس کا زمانۂ تالیف، امام محمد کا تفقہ اور ان کی محدثانہ حیثیت، نیز امام محمد اور اصحاب رائے خصوصاً احناف کے سلسلے میں محض رائے کی وجہ سے محدثین کرام کی کرم فرمائیاں، بالفاظ دیگر محدثین کی زیادتی، اور اس کے اسباب وعلل اور اس کے نقصانات جیسی اہم چیزوں سے بصیرت افروز بحث کی گئی ہے۔

کتاب کا تیسرا جلی عنوان ''متعلقات حدیث'' ہے، اس کے تحت کل چار مضامین ہیں۔

(۱) استدراکات علمیہ

مسند امام احمد بن حنبل کو شیخ احمد محمد شاکر محدث مصر نے جب اپنی تحقیق وتعلیق اور بیش قیمت حواشی سے مزین کر کے شائع کرنا شروع کیا تو کئی جلدوں کی اشاعت کے بعد انہوں نے خوب سے خوب تر کی جستجو میں پوری دنیا کے علما کو دعوت نقد دی، محدث کبیر علیہ الرحمہ کو جب یہ جلدیں ملیں تو انہوں نے نہایت عرق ریزی سے اس کا مطالعہ کیا اور استدراک لکھ کر شیخ کے پاس بھیجا، جس کو انہوں نے بہت پسند کیا، اور محدث اعظمی کے شکریے کے ساتھ کتاب کی پندرہویں جلد میں شائع کیا۔

اس مضمون میں انہیں استدراکات کو اردو کا جامہ پہنا کر درج کیا گیا ہے، ان استدراکات سے محدث کبیر کا علمی رسوخ اور تبحر کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ یہ مضمون تین قسطوں میں شائع تھا، اور ہر قسط میں الگ الگ تمہید ذکر کی گئی تھی اس لئے ہم اسی ترتیب پر باقی رکھا، اس کی پہلی قسط ''ترجمان الاسلام'' بنارس کے محدث کبیر نمبر کے صفحات پر شائع ہوئی تھی، اور بقیہ دو قسطیں المآثر میں اشاعت پذیر ہوئیں۔

(۲) ضعیف اور موضوع احادیث کے متعلق حضرات محدثین کی اصطلاحات

احادیث کے مرتبہ ومقام کی وضاحت کے لئے محدثین کرام خاص خاص الفاظ استعمال کرتے ہیں، جس سے حدیث کی حیثیت واضح ہوتی ہے، جیسے لا اعرفہ، لا اصل لہ، لیس لہ اصل، موضوع وغیرہ وغیرہ۔ محدثین جب ان الفاظ کا استعمال کرتے ہیں تو ان کا لغوی معنی نہیں بلکہ اصطلاحی مفہوم جو ان کے عرف میں مشہور ہے، مراد ہوتا ہے، بسا اوقات ایک ہی لفظ کئی احادیث کے مرتبہ کو بیان کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں، مگر سب کی مراد حدیث کے موقع ومحل کے لحاظ سے جدا ہوتی ہے، یہ ایک نازک اور دقیق علم ہے۔

یہ مضمون شیخ عبدالفتاح ابوغدہ کی اس تحریر کی روشنی میں لکھا گیا ہے جو انہوں نے حضرت ملا علی قاری علیہ الرحمہ کتاب ''المصنوع فی معرفۃ الحدیث الموضوع'' پر تعلیقات کے لئے بطور مقدمہ کے لکھی ہے، اس میں صرف ضعیف اور موضوع احادیث کے متعلق محدثین کی اصطلاحات سے بحث کی گئی ہے، کہ کس موقع اور کس مناسبت سے محدثین کے کون سے لفظ سے کیا مراد ہوتا ہے؟۔

(۳) کتابت حدیث کے اصول وقواعد

حدیث کی حفاظت وصیانت کے لئے محدثین نے جو اصول وقواعد وضع کئے ہیں اور ان کو بروئے کار لانے کا جو اہتمام کیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے شاید ہی کوئی ذی ہوش حدیث کی حفاظت میں مین میخ نکالنے کی جسارت کرے، حدیث اور حدیث سے متعلق کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جس کے قواعد وضوابط نہ ہوں، اور قواعد وضوابط بھی ایسے سخت مگر معقول ہیں کہ ردی چیزیں خود

بخو داصل سے جدا ہو جائیں۔

اس مضمون میں کتابت حدیث کے سولہ قواعد بیان کئے گئے ہیں، جو کہ حافظ ابن صلاح کی کتاب ''مقدمہ ابن صلاح'' سے ماخوذ ہیں۔ اس مضمون میں متعدد جگہ آپ کو اشارے اورنشانات ملیں گے، کمپیوٹر کی کتابت کی وجہ سے بعض اشارے بنانے میں دقت کا سامنا کرنا پڑا اور بعینہ اس جیسا اشارہ نہیں بن سکا، مگر پھر بھی ہم نے کوشش کر کے اس جیسا تو نہیں مگر اس کے قریب قریب بنانے کی کوشش کی ہے۔

(۴) محدث کبیر کی اسناد حدیث

محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمان الاعظمی نوراللہ مرقدہ کی اسناد حدیث اس مضمون میں ذکر کی گئی ہے، ابتداء مضمون میں اسناد کی ضرورت، اس کے مقام ومرتبہ، اس کی فضیلت اوراس کے فوائد کو بیان کیا گیا ہے، اس کے بعد محدث کبیر کی سند بخاری ان کے استاذ مولانا کریم بخش سنبھلی سے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تک ذکر کی گئی ہے، اور تمام واسطوں کا کچھ کا اجمالی اور کچھ کا تفصیلی تعارف بھی مذکور ہے۔

یہ مضمون الماٰثر میں تین قسطوں میں شائع ہوا تھا، اور ہر قسط میں تمہید بھی مذکور تھی، اس لئے ہم نے سب کو باہم نہ ملا کر اسی ترتیب پر باقی رکھا ہے، پہلی قسط کا اوپر ذکر ہوا۔ دوسری قسط میں حضرت شاہ ولی اللہ کے استاذ شیخ ابوطاہر محمد بن ابراہیم کردی مدنی سے لے کر شیخ محمد بن یوسف فربری امام بخاری کے شاگرد تک ہے۔

یہ تو بخاری کی سند کا ذکر ہوا، اس کے علاوہ محدث کبیر علیہ الرحمہ کو اپنے استاذ مولانا عبدالغفار صاحب علیہ الرحمہ سے بھی کتب احادیث اورادعیہ ماثورہ کی سند واجازت حاصل تھی، تیسری قسط میں اسی سند کا تذکرہ ہے، مگر ناتمام ہے، اس قسط میں صرف مولانا عبدالغفار صاحب اوران کے شیخ فقیہ النفس حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کا تفصیلی ذکر خیر ہے، الماٰثر کی جلد میں اس قسط کے اخیر میں ''بقیہ آئندہ'' لکھا ہے مگر آئندہ کی جلدوں میں بعد کی قسطیں نہیں ہیں، نہ معلوم کن وجوہات کی بنیاد پر نہیں لکھی جاسکیں۔

تیسرا جلی عنوان ''متفرقات'' ہے، اس کے تحت کل چار مضامین ہیں۔

(۱) نقد بر حقیقت رجم

زانی محصن کا رجم کچھ حدود وقیود کے ساتھ شرع کا اجماعی مسئلہ ہے، متقدمین ومتأخرین میں سے کوئی قابل ذکر شخص رجم کا منکر نہیں ہے، کچھ سالوں پہلے جناب عنایت اللہ سبحانی صاحب سابق استاذ جامعۃ الفلاح بلریا گنج اعظم گڑھ نے ''حقیقت رجم'' کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں انہوں نے بزعم خود رجم کی تردید کی اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ شرع میں زانی خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ کے لئے رجم نامی سزا کا کوئی ثبوت نہیں ہے، انہوں نے اپنی اس بات کو ثابت کرنے کے لئے تحریف، تبدیل اور تفسیر بالرائے حتی کہ من چاہے ترجمہ سے بھی گریز نہیں کیا، اور ایڑی سے چوٹی کا زور لگا دیا، ثابت تو کچھ نہیں ہوا مگر ہاں اتنا ضرور ہوا کہ ان کی کتاب لطیفے کی کتاب بن گئی۔

اس مضمون میں اسی کتاب کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس کی اعجوبہ کاریوں کو دکھلایا گیا ہے۔

(۲) امام محمد اور اہل الرائے ہونے کی وحقیقت حیثیت

یہ مقالہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ کے ''التعلیق الممجد علی المؤطا الامام محمد'' کے جدید ایڈیشن پر لکھے گئے مقدمہ سے مستفاد ہے، اس مضمون میں محدثین کی جانب سے امام محمد پر اہل الرائے کے الزام کا جائزہ لیا گیا ہے، اور محدثین کی اس رائے پر نقد اور فقیہ کے لئے حدود شرعیہ کے اندر رہ کر رائے اور قیاس کی ناگریزیت کو بیان کیا گیا۔

(۳) البانی شذوذہ واخطاءہ

شیخ ناصرالدین البانی دنیائے عرب کے مشہور عالم ہیں، حدیث کی متعدد کتابیں ان کی تحقیق وتعلیق اور حواشی کے ساتھ شائع ہوئی ہیں، عالم عرب میں ان کے علمی رعب کا یہ عالم تھا کہ ایک زمانہ میں ان کا ہر فرمایا ہوا مستند سمجھا جاتا تھا، ان کی تحقیق میں کسی کو قیل وقال کی مجال نہیں ہوتی تھی، مگر تا بکے؟ تحقیق تو تحقیق ہے، کسی کی بھی تحقیق حرف آخر نہیں ہوسکتی، غلطی کا امکان بہر صورت رہتا ہے، اور البانی صاحب کی تحقیقات کا تو کیا کہنا؟۔

محدث کبیر علیہ الرحمہ نے جب ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا تو ان کی علمی غیرت نے یہ

گوارانہیں کیا کہ وہ ان کی فاش غلطیوں پر پردہ ڈال کر علمی دنیا کو مغالطہ میں رکھیں، چنانچہ انہوں نے ''البانی شذوذہ واخطاءہ'' کے نام سے ایک رسالہ تصنیف کیا، جس میں البانی صاحب کی غلطیوں اور مغالطہ انگیزیوں کو ظاہر کیا۔

یہ رسالہ عربی میں ہے، زیرنظر مضمون اسی کی قدرے تلخیص اور ترجمانی ہے۔ یہ مضمون الماٰثر میں متعدد قسطوں میں شائع ہوا تھا، طوالت کی وجہ سے ہم نے اس کو دو حصوں میں تقسیم کردیا۔ یہ مضمون خالص علمی مواد سے پر ہے اور محدث کبیر کی علمی گہرائی وگیرائی کا آئینہ دار ہے۔

(۴) سنن مؤکدہ کی اہمیت

یہ مضمون محدث کبیر علیہ الرحمہ کے غیر مطبوعہ عربی رسالہ جو کہ سنت مؤکدہ کی اہمیت وفضیلت کے بیان پر مشتمل ہے، کی اردو ترجمانی ہے، عالم عرب کے کوئی عالم شیخ محمد نور مکی نے کسی رسالہ میں سنت مؤکدہ کے سلسلے میں زہر افشانی کی اور اس کے مرتبہ کو اس رسالہ میں گھٹا کر دکھانے کی کوشش کی، محدث کبیر نے اس رسالہ کو پڑھنے کے بعد اپنی انصاف پسند طبیعت کے تقاضے کے مطابق یہ رسالہ لکھا، جو سنن کے سلسلے میں چشم کشا اور بصیرت افروز ہے۔

کتاب کے اخیر میں ''شیخو پور سے چھپرا تک'' کے عنوان سے ایک مضمون ہے، یہ حضرت مولانا کی بالکل آخری تحریر ہے، وفات سے کچھ دنوں پہلے ''سراج الاسلام خصوصی اشاعت حضرت مولانا زین العابدین صاحب نوراللہ مرقدہٗ'' کے لئے بطور اداریہ تحریر فرمایا تھا، بغیر کسی خاص تقریب کے محض تبرکاً ہم نے اس کو بھی کتاب کا حصہ بنادیا ہے۔

کتاب کے مشمولات کا تعارف مکمل ہوا اب کچھ کتاب کے سلسلے میں بھی سن لیجئے۔

والد صاحب کے انتقال کے بعد میرے دل میں داعیہ پیدا ہوا کہ ان کے تعلق سے کچھ کام کرنا چاہئے، ان پر خصوصی نمبر کی اشاعت کی بات چل رہی تھی، مگر وہ نمبر مسلسل التوا کا شکار ہوتا گیا، میرا خیال یہ تھا کہ خاص نمبر کی اشاعت کے بعد کوئی کام کیا جائے تو بہتر ہے، مگر نمبر کے التوا کی وجہ سے میں گومگو کی کیفیت میں مبتلا رہا، ذہن میں کچھ کرنے کا سودا سمایا ہوا تھا مگر کیا؟ اس کی نوعیت واضح نہیں تھی۔ استاذ محترم مولانا ضیاء الحق صاحب خیرآبادی اور میرے بڑے بھائی اور استاذ مولانا محمد عابد اعظمی صاحب کی راہنمائی نے یہ راستہ واضح کیا کہ مختلف رسالوں میں والد

صاحب کے منتشر پڑے مقالات ومضامین کے جمع وترتیب کا کام کیا جائے، سو میں نے جمع و ترتیب کا کام شروع کیا، اور انہیں دونوں حضرات کی نگرانی اور مشوروں کی روشنی میں یہ کام کیا۔ کتاب میں اگر کوئی حسن ہے تو صاحب مضامین کی برکت اور ان دونوں حضرات کا فیض ہے، اور اگر کوئی عیب ہے اور یقیناً عیب نہیں عیوب ہوں گے تو یہ بلاشبہ میری نارسائیوں کی وجہ سے ہے

اس کتاب کی تیاری میں وسائل کی کمی کی وجہ سے کتابت سے لے کر پروف خوانی اور سیٹنگ تک سب کام میں نے خود انجام دیئے ہیں، اس لئے بہت زیادہ کمیوں اور کوتاہیوں کا رہ جانا مستبعد نہیں ہے۔ کتاب میں جہاں کہیں کسی لفظ یا حرف کے چھوٹ جانے کا امکان یا کسی عبارت کے غلط ہونے شبہہ گزرا تو اہتمام کے ساتھ اصل سے مقابلہ کرکے اس کی تصحیح کردی گئی ہے، نیز جس جگہ بھی زمانۂ قریب کے کسی ہندوستانی یا پاکستانی عالم کا ذکر آیا ہے تو حاشیہ میں ان کا مختصر سا تعارف بھی لکھ دیا گیا ہے تاکہ بالکل ناواقفیت نہ رہے۔

اخیر میں قارئین خصوصاً صاحبان علم سے گزارش ہے کہ یہ کتاب ایک ناتجربہ کار اور اس میدان میں نوآموز شخص کی کوششوں کا نتیجہ ہے، اس لئے بہت زیادہ غلطیاں اور فروگزاشت کے رہ جانے کا قوی امکان ہے، استدعا ہے کہ اس کتاب کے جمع وترتیب کے کام بنظر اصلاح اور حوصلہ افزائی دیکھا جائے تو بہتر ہے، اور کمیوں کوتاہیوں پر تنبیہ کردی جائے تو مزید بہتر ہو۔

بارگاہ ذوالجلال میں دعا ہے کہ اس کتاب کو صاحب مضامین کے حق میں صدقۂ جاریہ بنائے، اور ان کی روح کو اعلی علیین میں جگہ مرحمت فرمائیں، اور ان کی برکت سے ان صفحات کے مرتب اور اس کے معاونین پر بھی اپنے فضل وکرم اور رحمت ومہربانی کے دروازے کھول دے۔
آمین

محمد عرفات اعظمی

۲۰۱۵/۴/۱۴

مُقَدِّمَۃ

اللہ تعالیٰ نے اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ .... کے ذریعہ دین حنیف و مذہب اسلام کو قیامت تک کے لئے مکمل فرمادیا۔ اور اس میں رخنہ اندازی کو بند کرنے کے لئے ہر زمانے اور ہر عہد میں ایسے راسخین فی العلم اور کامل الفن علماء ربانیین کو پیدا کیا جن کے اندر تفقہ فی الدین کی غیر معمولی صلاحیت اور تجدیدی کارنامے انجام دینے کی اہلیت واستعداد ہوتی ہے، اور وہ مخالفین کے ذریعہ اسلام کے رخ روشن پر اڑائی ہوئی ہر گرد کو چھانٹ کر رکھ دیتے ہیں اور دین کے اندر ان کی دراندازی کے ہر دروازے کو بند کر دیتے ہیں، انھیں علماء ربانیین کے لئے زبانِ رسالت سے یہ دعا وارد ہوئی۔ **من یرد اللہ بہ خیراً یفقہ فی الدین**

فقیہ اس عالم ربانی کو کہا جاتا ہے جسے علوم شریعت اور امور دینی میں منجانب اللہ تعمق اور رسوخ حاصل ہوتا ہے، اور ایسی ایمانی فراست وبصیرت انھیں نصیب ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ درستگی اور صواب کی طرف راہ یاب ہوتے ہیں، وہ کسی مسئلے یا فتوے کا گہرائی کے ساتھ کتاب وسنت وآثار صحابہ اور اقوال ائمہ کی روشنی میں جائزہ لے کر غلط اور صحیح میں امتیاز پیدا کرتے ہیں، اور ان کے پیش نظر صرف اللہ اور اس کے رسول کی مرضی ہوتی ہے اس سلسلے میں وہ کسی خوف لومۃ لائم اور اندیشۂ سود وزیاں کی پرواہ نہیں کرتے، اور پوری قوت کے ساتھ حق بات کو پیش کرتے ہیں۔

اخلاص وللٰہیت کے کے فقدان کے اس دور میں جبکہ قلوب کے اندر انا پرستی ونفسانیت روز افزوں ہے بہت کم ارباب علم خالص اللہ کے لئے نقد وتبصرہ کی ہمت وجرأت کر پاتے ہیں،

اور ایک بات کو درست سمجھتے ہوئے بھی اس کے اظہار سے گریز کر جاتے ہیں، جس کی وجہ سے خاصا التباس واشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔ جب تک علماء اسلام کے اندر اخلاص وللٰہیت کی دولت بے بہا تھی وہ نقد پر خوش ہوتے تھے، اگر کسی نے ان کی غلطی پر متنبہ کیا تو اس کے شکرگزار ہوتے تھے، لیکن اب ایسا کم ہوتا ہے بلکہ بالعموم اب تنقید کا جواب تنقیص اور بسا اوقات تحقیر سے بھی دیا جاتا ہے اور معاملہ ابتذال تک بھی جا پہونچتا ہے، لیکن اللہ کے کچھ خاص بندے ہر دور اور ہر عہد میں ایسے رہے ہیں جنھیں اللہ سچائی اور حقیقت کے اظہار کے لئے غیر معمولی حوصلہ اور جذبہ عطا کرتا ہے، **وھم قلیلون جداً**

حضرت الاستاذ مولانا اعجاز احمد صاحب اعظمی **رحمہ اللہ علیہ وجعل الجنۃ مثواہ** درس وتدریس اور تعلیم وتربیت کی دنیا میں ایک معتبر ومستند شخصیت تھے، اللہ تعالیٰ نے علوم اسلامیہ تفسیر وحدیث اور فقہ میں درک ورسوخ اور گہری بصیرت کے ساتھ زبان وادب اور تاریخ وغیرہ میں بھی غیر معمولی صلاحیت سے نوازا تھا، ان سب کے ساتھ انھیں شستہ زبان اور رواں دواں قلم بھی عطا کیا گیا، ان خوبیوں کی وجہ سے وہ اپنے ہم عصر علماء میں ایک ممتاز ونمایاں مقام رکھتے تھے۔ دینی غیرت وحمیت بھی ان کے اندر بے پناہ تھی، اشاعت دین واعلاء کلمۃ اللہ اور احقاق حق کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے تھے، جہاں انھیں محسوس ہوتا کہ دین میں تحریف وترمیم یا مسلک حق سے انحراف کی راہ اختیار کی جا رہی ہے فوراً ان کا قلم حرکت میں آتا اور وہ پوری قوت سے اس غلط نظریئے کا احتساب کرتے، اس پر ان کے اداریوں کا مجموعہ ’’حدیث درِ دل‘‘ گواہ ہے، ہر کوئی اسے دیکھ کر اس کی تصدیق کر سکتا ہے۔

زیر نظر کتاب حضرت مولاناؒ کے مقالات کا مجموعہ ہے جس کا ایک بڑا حصہ فقہی مضامین سے متعلق ہے، ان کے مطالعہ سے حضرت مولانا کی غیر معمولی فقہی بصیرت او دقت نظر کا پتہ چلتا ہے، وہ مروجہ فقیہ اور مفتی کی حیثیت سے معروف نہیں تھے، فتویٰ نویسی سے بھی ان کا تعلق بس ضرورت ہی کے وقت بقدر ضرورت ہی رہا، لیکن مسائل فقہیہ سے ان کی دلچسپی کا عالم یہ تھا کہ فتاویٰ شامی، بدائع الصنائع اور البحر الرائق وغیرہ کا بالاستیعاب مطالعہ کرتے ہوئے دیکھا۔ مدرسہ دینیہ غازی پور یا مدرسہ شیخ الاسلام سے جاری ہونے والا کوئی بھی فتویٰ ان کی تائید وتصویب کے

بغیر نہیں بھیجا جاتا تھا۔ ان فقہی مضامین میں سے بیشتر مضامین قاضی مجاہدالاسلام صاحب قاسمیؒ کی ایما پر لکھے گئے اور بحث ونظر یا ان کے فقہی مجلّہ میں شائع ہوئے، حضرت مولانا کے نزدیک حضرت قاضی صاحب مرحوم کی بڑی اہمیت تھی، اس لئے ان کے حکم کو حتی المقدور پورا کرتے تھے، ورنہ جیسا کہ مرتب موصوف نے لکھا کہ وہ اصلاً تدریس کے آدمی تھے صرف ضرورت ہی کی بنا پر قلم اٹھاتے تھے، اس بات کو حضرت مولانا نے خود متعدد جگہوں پر لکھا ہے، اس کتاب کا پہلا مضمون جو محکمہ شرعیہ کے ایک فیصلہ پر محاکمہ ہے، وہ بھی حضرت مولانا نیاز احمد صاحب جہانا گنجیؒ کے حکم پر لکھا گیا۔ اس کے بارے میں حضرت مولانا لکھتے ہیں:

> میرا ان (حضرت مولانا قاضی مجاہدالاسلام صاحب) سے پہلا سابقہ اختلاف سے ہوا۔ انھوں نے ایک فقہی مسئلہ پر مبسوط مقالہ لکھا تھا، جس کے بنیادی نقطۂ نظر سے ایک بڑے عالم کو اختلاف تھا، وہ خود صاحبِ قلم نہ تھے، انھوں نے مجھے حکم دیا کہ اس مسئلہ پر لکھو، میں نے اس کے رد میں ایک مفصل مضمون لکھا، وہ قاضی صاحب نے بھی پڑھا، اس میں کہیں کہیں لہجہ میں شوخی آ گئی تھی، ایک صاحب نے جو میرے خاص دوستوں میں ہیں، نقل کیا کہ قاضی صاحب اس مضمون کی تحسین کر رہے تھے، البتہ لب ولہجہ کی شوخی کی ہلکی سی شکایت کر رہے تھے، میں یہ سن کر بہت شرمندہ ہوا، اس واقعہ کے چند ہی روز بعد ڈیری اون سون کے ایک جلسہ میں قاضی صاحب سے شرفِ ملاقات حاصل ہوا، میں تو شرم سے گڑا جا رہا تھا، مگر قاضی صاحب نے اشاروں کنایوں میں بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا، اطمینان سے بیٹھ کر میری تقریر سنی، اس وقت پہلے فقہی سیمینار کی تاریخ متعین ہو چکی تھی، مجھے حکم دیا کہ اس میں حاضر ہوں، ان تاریخوں میں میرے سر پر بعض ناگزیر مشغولیتیں تھیں، میں نے عذر کرنا چاہا، مگر قاضی صاحب کی گفتگو، ان کا جذبۂ دل ان کے حکم دینے کا انداز ایسا نہ تھا کہ اسے آسانی سے کوئی ٹال دے، میں نے ہاں کر لی، اور کسی نہ کسی طرح سیمینار میں پہونچ ہی گیا، قاضی صاحب مجھے دیکھ کر حد درجہ خوش ہوئے، اور ایسے ایسے انداز سے انھوں نے مسرت کا اظہار کیا کہ میں حیرت میں پڑ گیا کہ مجھ جیسے معمولی فرد کی شرکت سے اتنے بڑے لوگ بھی اس طرح خوش ہوتے ہیں؟ فقہی سیمینار میں شرکت تو میں نے کر لی، لیکن بعض حالات کی وجہ سے میں نے اس سے اپنے لئے کنارہ کشی ہی بہتر سمجھی۔

اس مضمون میں حضرت مولانا نے فسخ نکاح کا تحقیقی جائزہ لیا ہے اور محکمہ شرعیہ کے قاضیوں کے فیصلہ کو فقہی اصول وقواعد کی روشنی میں دلائل وشواہد کے ساتھ غلط قرار دیا ہے، اس مضمون سے مولانا کی وسعت نظر اور دقت نگاہ کا پتہ چلتا ہے، اور یہ تحقیقی جائزہ کسی ذاتی بنیاد یا مخالفت کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ یہ ایک حق گو وحق پسند عالم کی فقہی رائے ہے، جس کو پڑھ کر خود قاضی صاحب نے اس کی تحسین کی، کسی مضمون کی تردید میں قلم کے اندر شدت کا آجانا غیر معمولی بات نہیں۔

اسی طرح نوٹوں کی شرعی حیثیت...... دارالحرب میں ربوٰ کی شرعی حیثیت۔ زکوٰۃ، فی سبیل اللہ اور مصارف زکوٰۃ وغیرہ مضامین کو پڑھ کر حضرت مولانا کی فقہی بصیرت اور مآخذ پر وسعت نظر اور حسن استدلال کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

اس کے بعد حضرت محدث کبیر علیہ الرحمہ کی تحقیق کردہ کتب حدیث کا اس قدر عمدہ اور جامع تعارف کرایا ہے کہ اجمالاً کتاب کا پورا نقشہ ذہن میں آجاتا ہے، خصوصاً **الالبانی شذوذہ واخطأہ** کی تلخیص وترجمانی، کے مطالعہ سے صاحب مضمون کی قوت اخذ اور مطالب کو سہل انداز میں پیش کرنے کی غیر معمولی صلاحیت کا پتہ چلتا ہے۔ اسی طرح ”نقد بر حقیقت رجم“ کو پڑھ کر لکھنے والے کی غیرت ایمانی وحمیت دینی صاف طور سے محسوس ہوتی ہے۔

اس مجموعے میں چونکہ مختلف موضوعات پر مضامین ہیں، ان سے بیک وقت حضرت مولانا کی مختلف حیثیتوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اور ان کے مختلف اسلوب کا بھی بخوبی اندازہ ہوتا ہے، کہ فقہی مضمون کے لئے کیا طرز واسلوب ہو، کتابوں کے تعارف اور دیگر علمی موضوع کے لئے کیا انداز تحریر ہو، لیکن ان سب میں قدر مشترک جو چیز ہے وہ لکھنے والے کا جذبۂ خلوص اور اللہ ورسول اور دین اسلام کے تئیں اس کی محبت ووفاداری، کہ یہ تمام مضامین کا بنیادی جوہر ہے۔ جہاں جہاں لکھنے والے کو محسوس ہوا کہ یہاں قدم صراط مستقیم سے ہٹ رہا ہے اور کسی دوسرے رخ پر جارہا ہے وہاں اس نے سخت احتساب کیا اور کسی قسم کی مداہنت نہیں برتی۔ یہ کتاب بطور خاص حضرات اہل علم کے لئے ہے، اسے پڑھ کر انھیں حضرت مولانا کے بلند علمی مقام کا صحیح اندازہ ہوگا۔

حضرت مولانا کی حیات میں ان کی ان تحریروں کو چھوڑ کر جو خالص علمی موضوع پر تھیں تقریباً سبھی تحریریں راقم الحروف کی سعی وکوشش سے زیور طبع سے آراستہ ہوکر منظر عام پر آچکی ہیں، حضرت کے وصال کے بعد ارادہ ہوا کہ مطبوعہ تحریروں کے علاوہ وہ تمام تحریریں .... خواہ وہ کسی بھی موضوع سے تعلق رکھتی ہوں ...... یکجا کر کے شائع کردی جائیں، حضرت کے وصال کے بعد طبیعت میں جو شکستگی اور افسردگی پیدا ہوئی اس نے مجھے اس قدر بجھا دیا کہ کچھ کرنے کا حوصلہ ہی نہ ہوتا تھا، اس لئے یہ کام پڑا رہا، لیکن دل کبھی اس کے خیال سے غافل نہیں رہا، میں نے حضرت مولانا مرحوم کے چھوٹے صاحبزادے عزیزم مولوی محمد عرفات سلّمہٗ کو اس کی طرف توجہ دلائی اور اس سلسلے میں جو ممکنہ تعاون مجھ سے ہوسکتا تھا میں نے کیا، ماشاء اللہ عزیز موصوف نے محنت شاقہ برداشت کر کے بہت کم وقت میں اور میری توقع سے کہیں زیادہ بہتر طور پر اس کام کو انجام دیا، ان کے کام کو دیکھ ان کے لئے دل سے دعا نکلی اور وہ حضرت کے تمام متعلقین ومتوسلین کی دعا اور شکریئے کے مستحق ہیں ان کی سعی وکاوش سے یہ علمی خزانہ جو مختلف رسائل وجرائد اور مسودات میں پڑا ہوا تھا منظر عام پر آ گیا، **فجزاهم الله احسن الجزاء**

دل کی گہرائیوں سے دعا ہے کہ باری تعالیٰ حضرت مؤلف مرحوم کی دیگر تحریروں کی طرح اس کو بھی حسن قبول کی دولت سے مالا مال فرمائے اور ان کے لئے رفع درجات کا سبب بنائے، نیز عزیز مرتب کو ان کی اس محنت وکاوش کا بہترین صلہ عطا فرمائے۔ **آمین یارب العالمین بحرمة سید المرسلین**

ضیاء الحق خیرآبادی
۸؍رجب المرجب ۱۴۳۶ھ
۲۸؍اپریل ۲۰۱۵ء سہ شنبہ

فقہی مضامین

(۱) مسئلہ عنین
(۲) لفظ اللہ میں مد کی تحقیق
(۳) نوٹوں کی شرعی حیثیت اور ان سے قرض کی ادائیگی کا مسئلہ
(۴) دار الحرب میں ربوا کی شرعی حیثیت
(۵) گاؤں میں جمعہ
(۶) شرعی پنچایت یا قاضی
(۷) زکوٰۃ
(۸) فی سبیل اللہ
(۹) مصارف زکوٰۃ ۔ ایک اہم استفتاء کا جواب
(۱۰) مسئلہ رفع یدین

حامداً ومصلیاً ومسلماً

محکمہ شرعیہ جمعیۃ العلماء مئوناتھ بھنجن
کے
ایک ’’اہم فیصلہ‘‘ فسخِ نکاح
کا
تحقیقی و تفصیلی جائزہ

تمہید

زیر نظر کتابچہ ایک تنقیدی و اصلاحی مطالعہ و تحقیق ہے، محکمہ شرعیہ جمعیۃ العلماء مئو نے ''ایک اہم فیصلہ'' کے عنوان سے ایک کتابچہ شائع کیا ہے، اسے پڑھنے کے بعد محسوس ہوا کہ فیصلہ کرنے والوں اور تائید کرنے والے حضرات نے اس موضوع پر جس دیانتداری، محنت وکاوش، اور عرق ریزی کی ضرورت تھی اس کا حق نہیں ادا کیا، مضامین کی روش سے پتہ چلتا ہے کہ ایک آسان اور صاف مسئلہ کو الجھانے اور پیچیدہ بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ تحقیق و تدقیق اور نکتہ آفرینیوں کا حاصل بس یہ نظر آیا کہ جس مسئلہ میں فقہاء امت کا اجمالی تواتر منقول ہے، وہ مشتبہ اور پیچیدہ بن کر رہ گیا۔ ہمیں اندیشہ ہوا کہ اگر یہ تحقیق تسلیم کر لی گئی اور فیصلہ نظیر بنا دیا گیا تو مسلمانوں کا خانگی معاشرہ اپنی تمام تر خرابیوں کے ساتھ ایک نئی الجھن اور دشواری کا شکار بن جائے گا، پھر اسے مان لینے کے بعد تحریف و آزادئ رائے کا ایک نیا دروازہ بھی کھل جائے گا، جس کا بند کرنا مشکل ہو جائے گا، ہم نے پوری دیانت داری کے ساتھ محسوس کیا کہ اس مسئلہ میں حضرات قضاۃ سے غلطی ہوئی اور بہت بڑی غلطی ہوئی، مجبوراً اپنے مزاج کے خلاف قلم اٹھایا، ہم نے لہجہ تنقید کا بہت زیادہ نرم کرنے کی کوشش نہیں کی، اور اس کے لئے ہم کسی معذرت کی ضرورت بھی نہیں سمجھتے، اس کے ذمہ دار وہ حضرات ہیں جنھوں نے خواہ مخواہ ایک صاف قضیہ کو الجھایا، البتہ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح نہ ہوگا کہ ہم اپنے اکابر کے احترام میں کسی سے پیچھے ہیں، یہ تنقید اور یہ لہجہ کی تندی صرف اسی اختلافِ رائے کی حد تک محدود ہے، اس کے بعد ہم وہی اصاغر ہیں اور وہ وہی اکابر، ہم انہیں اپنا بزرگ، پیشوا تسلیم کرنے میں ذرا بھی تأمل نہیں کرتے۔

اللہ تعالی ہماری اس کوشش کو قبول فرمائے، اور اس سے مسلمانوں کو نفع دے۔ آمین

مسئلہ عنّین

محکمہ شرعیہ مئو ناتھ بھنجن ضلع اعظم گڑھ کے اربابِ حل وعقد نے ایک کتابچہ بسلسلۂ عنین شائع کیا ہے، بحالات موجودہ ہندوستان میں یہ ایک بہتر اور خوش آئند کوشش ہے، کہ جگہ جگہ علماء کی کمیٹی محکمہ شرعیہ کی صورت میں قائم کی جائے، تاکہ مسلمان اپنے نجی معاملات بالخصوص نکاح وطلاق کے قضیے جن میں کسی غیر مسلم حکومت اور عدالت کا فیصلہ نافذ نہیں ہوسکتا، اس کی جانب رجوع کریں، اس محکمہ کی ضرورت واہمیت اہل بصیرت پر مخفی نہیں ہے، دراصل اسے اسلامی حکومتوں کے نظامِ قضا کا امکانی حدتک ایک خوشگوار بدل کہنا چاہئے، ہمارے پاس یہ کتابچہ جب آیا تو ہم نے بڑے ذوق وشوق سے اسے پڑھا، اور غور سے پڑھا، لیکن پڑھنے کے بعد دل پر کوئی بہتر تأثر قائم نہ ہوا، ہمیں توقع تھی کہ رسالہ محکمہ قضا کے شایان شان، وقار وعظمت سے مالا مال ہوگا، اس کا حرف حرف شریعت کے تقدس وجمال کا ترجمان ہوگا، اور مرحوم! اسلامی حکومتوں کے قضا کے جاہ وجلال کا ہلکا ہی سہی پرتو دیکھنے کو ملے گا، مگر افسوس ہماری توقع پوری نہ ہوسکی، اس کے جامع ومرتب (جو محکمہ شرعیہ کے قاضی صاحب ہی ہیں) نے حسنِ ذوق کا ثبوت نہیں دیا، ہر علم و فن، اور ہر موضوع ومقالہ کا ایک مخصوص لب ولہجہ ہوتا ہے، جو اس کے مناسب ہوتا ہے، تاریخ نویسی اور واقعہ نگاری کا اسلوبِ تحریر اگر کوئی شخص فقہی مسائل ومعاملات میں برتنا چاہے، تو بدذوقی کی علامت سمجھی جائے گی، ناول وافسانہ کا سا انداز اگر کسی ٹھوس اور سنجیدہ علمی مضمون میں اختیار کیا جائے تو ذوقِ سلیم پر گراں ہوگا۔ محکمہ شرعیہ ایک بلند مرتبہ حیثیت اور باوقار عظمت کا مالک شعبہ ہے، قاضیٔ شریعت مسلمانوں میں ایک اعلیٰ مرتبہ ومقام کا حامل سمجھا جاتا ہے، محکمہ قضا کی جانب سے شائع ہونے والے رسالے میں اگر متین اسلوب، اور سنجیدہ لب ولہجہ کی کمی محسوس ہو تو بجا طور

پر اسے نقص اور عیب قرار دیا جائے گا، اس کتابچہ کی تمہیدی سطور ناول اور افسانہ کے رنگ میں شروع ہوتی ہے، ملاحظہ ہوں۔

جس پہ میری جستجو نے ڈال رکھے تھے حجاب
بے خودی نے اب اسے محسوس وعریاں کر دیا

''اکتوبر کی تیسری تاریخ تھی کہ محکمہ شرعیہ ہذا کی عدالت میں شوہر کے عنّین ہونے کی بنیاد پر تفریق وفسخِ نکاح کا بے بس ومجبور یتیم بچی کی طرف سے ایک مقدمہ دائر کیا گیا''۔ (ص۔۳)

چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں۔

''اطباء اور ڈاکٹروں کے معائنہ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ گئی کہ شرعاً مقدمۂ زیر بحث میں شوہر کو علاج کی مہلت دینا بالکل ہی عبث اور لاحاصل ہے، کیونکہ مرض لاعلاج ہے''۔

اسرار حقیقت کو اک ایک سے پوچھا ہے
ہر نغمۂ رنگیں سے ہر شاہد رعنا سے

بغور ملاحظہ کیجئے، کس زاویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ باتیں کسی محکمہ شرعیہ کی عدالت کے قلم سے صادر ہو رہی ہیں، بالکل ناول کا سا انداز! تھوڑی دور کے بعد۔

''تصویر کا دوسرا رخ'' کے عنوان سے یہ عبارت ملاحظہ ہو۔

کون جانے مجھ کو کس منزل پہ لے آیا جنوں
اب مجھے بھی حسرتِ دیوار و در ہونے لگی

صورتِ حال کی تبدیلی اس وقت رونما ہوئی جب مدعا علیہ نے محکمہ شرعیہ جمعیۃ العلماء کے نافذ کردہ فیصلے کے بعد ایک استفتاء جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارک پور کی خدمت میں پیش کیا، حضرت مفتی صاحب نے فیصلہ محکمہ شرعیہ کے خلاف اپنا فتوی صادر فرمادیا۔

مجھ سے پوچھا کب کسی نے میری بربادی کا حال
ساری دنیا آپ ہی کے ہم زباں ہوتی گئی

اس فتوی سے نغمہ خاتون مدعیہ کا زوجِ ثانی بھی متأثر ہوئے بغیر نہ رہا۔
اس پر یہ شعر ارشاد ہوا۔

نغمہ گر مہر بلب حسرت نغمہ خاموش
اور جہاں گوش بر آواز یہ قصہ ہے کیا

(ص۔۴)

ماشاء اللہ! کس قدر برجستہ شعر ہے۔ نغمہ خاتون اور ''نغمہ مہر بلب' 'حسرت نغمہ'' کی مناسبت پر کوئی ستم ظریف ہی ہوگا جو داد نہ دے گا، اس سے قبل ''ہر نغمہ رنگیں سے'' 'اسرار حقیقت پوچھنے کی بات بھی خوب تھی۔ افسوس شاعری کا یہی محل ملا تھا۔ آگے ''نغمہ پردرد'' کا قصہ بھی آرہا ہے، اگر طبیعتوں پر بے حسی کا غلبہ نہ ہو تو مدعیہ کے خاندان سے ساتھ اچھا خاصا مذاق اور استہزا کیا گیا ہے، پھر محض مدعیہ اور اس کے شوہر ثانی کی خاطر وساوس واوہام کے خطرناک موڑ سے بچنے کے لئے منجانب محکمہ ہذا ایک کاروائی عمل میں آئی، جس میں کسی بھی مفتی کے اختلاف کو ناقابل اعتناء قرار دیتے ہوئے یہ مصرعہ ارشاد ہوا۔

یہ نازک استعارہ ہے زمانہ خاک سمجھے گا حقیقت داستان وشمع و پروانہ نہیں ساقی
حقیقت ہی حقیقت ہے، یہ افسانہ نہیں ساقی

(ص۔٦)

ممکن ہے حقیقت ہو مگر رنگ بالکل افسانوی ہے، مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب کے مقالے کے ذکر کے بعد یہ شعر صادر ہوا۔

عجب امتحاں ہے کوثر یہ تمیز خیر وشر بھی وہی آگ دے اجالا وہی بستیاں جلا دے

(ص۔٦)

ایک جگہ رقم طراز ہیں۔

''دورانِ کاروائی مقدمہ کی تفصیلات سے متعلق بہت سی ایسی جزئیات سامنے آئیں ہیں کہ ان سب کا اظہار تحریرِ فیصلہ میں نہیں آسکتا، جو قرینِ مصلحت بھی نہیں ہوتا''۔

مطرب فتنہ نوا نغمہ پردرد نہ چھیڑ نکلا پڑتا ہے ہر آئینہ سے باہر کوئی

شاید وہ جزئیات قاضی صاحب اور ایک فریق کے درمیان طے پائی ہوں اور انہیں صیغۂ راز میں رکھنا بے حد ضروری ہو، مگر ’’نغمہ پر درد‘‘ تو چھڑ گیا، اور ’’آئینہ سے باہر کوئی نکلا ہوا‘‘ صاف محسوس ہوتا ہے۔

ناظرین! بغور ملاحظہ کریں، ان سطروں میں عالمانہ اسلوب، فقیہانہ سنجیدگی، محکمہ قضا کے شایان شان وقار کا کہیں نشان ملتا ہے؟ ادبی عبارت لکھنا بے شک ذوق ادیبانہ کی دلیل ہے، لیکن ہر علم وفن کا مستقل ادب ہوتا ہے، اگر اس کا لحاظ نہ کیا جائے تو مصنف ومرتب بجائے اس کے کہ داد وتوصیف کا مستحق ہو، الٹے اس کی فہم ودانائی پر حرف آجائے گا، کتابچہ دیکھ کر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کوئی نوآموز افسانہ نگار ابھی مشقِ قلم کے مرحلوں سے گزر رہا ہے، عبارتوں پر اشعار کا جوڑ اور بھی دیدہ زیب ہے، بعض اشعار تو (جیسا کہ ہم اشارہ کر آئے ہیں) بیچاری مدعیہ، اس کے شوہر ثانی اور ہر دو کے خاندانوں کے لئے خاصے صبر آزما ہیں۔

قاضیٔ شریعت کا مقام:

ان تمہیدی سطور اور کتابچہ کی اختتامی تحریر پڑھنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ محکمہ قضا کے افراد قاضیٔ شریعت کے مقام پر قائم رہنے کے بجائے ایک فریق کی صف میں بیٹھنا زیادہ پسند کرتے ہیں، ہر جگہ مدعیہ کی جنبہ داری، اس کی مظلومیت کا رونا، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ محکمہ ابتداءِ کار ہی سے عورت کی پاسداری پر کمر بستہ ہے، چنانچہ لکھتے ہیں۔

> ’’کاش اس منصب قضا وشرعی پنچایت کی اہمیت وضرورت کو کوئی سمجھے، اور بے بس وعاجز مظلوم عورتوں کی درد بھری کہانیوں کو سنے، اور ان کے ڈھڑکتے ہوئے دلوں کے ارمانوں کو کوئی خاطر میں لائے، اور ان پر رحم کھائے تو یہ شعبہ خود بخود ترقی پاتا رہے گا‘‘۔ (ص۔۳۸)

ہم منتظر تھے کہ یہاں بھی کوئی برجستہ شعر ارشاد ہوگا، مگر شاید کوئی شعر یاد نہ آسکا، یہ سطریں اس بات کی واضح علامت ہیں کہ قاضی شریعت کے نزدیک عورتیں بہر حال مظلوم ہیں، یہ واقعہ ہے یا نہیں؟ اسے ابھی الگ ہی رکھئے۔ تسلیم کہ عورتیں ’’بے بس وعاجز مظلوم‘‘ ہیں، مانا کہ ان کی ’’درد بھری کہانی‘‘ ’’سنی چاہیے، بیشک ان‘‘ ڈھڑکتے ہوئے دلوں کے ارمانوں‘‘ کو خاطر میں لانا ضروری ہے، لیکن سوال یہ ہے محترم قاضیٔ شریعت! کیا شریعت نے قاضی کو ایک فریق کا

حامی وناصر بنا کر اس منصب پر قائم کیا ہے؟ کیا اس کے لئے جائز ہے کہ دوسرے فریق کو نظر انداز کر کے محض ایک فریق کی داستانِ مظلومیت کو ڈرامائی انداز میں پیش کرے؟ یہ انداز تو قاضی کو اول قدم ہی میں حق وصداقت کی شاہراہ سے برگشتہ کر دے گا، ایسا قاضی عدل وانصاف کی صراط مستقیم کبھی نہیں پا سکتا، جس کی نگاہ میں مقدمہ آنے سے قبل ہی ایک خاص فریق کی مظلومیت ثابت شدہ امر بن کر آ جائے۔ اس کے بعد ظاہر ہے کہ اس کا سارا زورِ قلم اسی پر صرف ہوگا کہ فریق ثانی کسی طرح ظالم وبے درد قرار پائے، کوئی اسے غلط کہے یا نہ کہے، شریعت بہر حال اس رویئے کو غلط قرار دیتی ہے۔ فقہا کی تصریحات اس سلسلہ میں بہت واضح اور دوٹوک ہیں، فقہ کی کتاب میں ''ادب القاضی'' کا باب اٹھا کر دیکھ لیجئے، فقہا یہی کہتے ہوئے نظر آئیں گے کہ قاضی کی نگاہ میں ہر دو فریق کی حیثیت یکساں ہونی چاہئے، اس کے لئے جائز نہیں کہ کسی پر توجہِ خاص کرے، اور دوسرے کو نظر انداز کرے، اس مسئلے میں جتنی دقیق رعائتیں ملحوظ رکھی گئی ہیں، وہ شریعت کی جامعیت اور فقہا کی ژرف نگاہی کی دلیل ہیں۔

”(قوله ویسوی وجوباً بین الخصمین) اطلاقه یعم الصغیر والکبیر والخلیفة والرعیة والدنا والشریف والاب والابن والمسلم والکافر.....ولا ینبغی ان یجلس احدهما عن یمینه والآخر عن یساره لان للیمین فضلاً“۔
(شامی رابع۔۳۱۲)

ترجمہ! اور واجب ہے کہ فریقین میں مساوات برتے، یعنی خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، خلیفہ ہو یا رعایا، ذلیل ہو یا شریف، باپ ہو یا بیٹا، مسلمان ہو یا کافر۔ اور ایک فریق کو اپنے دائیں اور دوسرے کو بائیں بٹھانا بھی مناسب نہیں، کیونکہ داہنے کو ایک نوع کی فضیلت حاصل ہوتی ہے۔

مسئلہ تو یہ ہے، مگر کتابچہ کی روشنی میں معاملہ بالکل برعکس نظر آتا ہے، خاص اس قضیہ زیر بحث میں تو قاضی صاحب بالکل فریق کی صورت میں جلوہ گر ہیں، معلوم نہیں کہاں سے اس کا جواز نکالا گیا ہے؟ ہمیں شریعت میں اس کی گنجائش بالکل نظر نہیں آتی۔

فیصلہ کا جائزہ:

تمہیدی مضمون کے بعد محکمہ عدلیہ شرعیہ دار القضا دار العلوم دیوبند کا فیصلہ تفریق ہے،

اس کے بعد جناب مولانا قاضی مجاہدالاسلام صاحب قاضیٔ شریعت بہار واڑیسہ کا تائیدی مقالہ ہے، یہ دونوں ایک ہی سلسلہ کی دو کڑیاں ہیں، تاہم مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کا جائزہ الگ الگ لیا جائے، نامناسب نہ ہوگا اگر ہم نقد وتبصرہ سے پہلے تمہیدی مضمون، فیصلۂ تفریق اور تائیدی مقالہ کی روشنی میں اصل مقدمہ اور فیصلہ کی بنیاد اجمالاً اپنے لفظوں میں بیان کردیں۔ واضح ہو کہ معاملہ کو سمجھنے میں ہم نے تینوں مضامین کو بنیاد بنایا ہے۔

’’ہندہ زید کی بیوی ہے، بالغ ہونے کے بعد ایک سال کے فصل سے وہ دو مرتبہ رخصت ہوکر زید کے پاس گئی، مگر زید نے دونوں بار بیوی سے ملاقات اور خلوت نہیں کی، اسے معلوم ہوا کہ زید ہجڑا ہے، اس کی ختنہ بھی نہیں ہوئی ہے، اس بنیاد پر اس نے مئو کے محکمہ شرعیہ میں تفریقِ نکاح کی درخواست دی، یہ درخواست ۳؍اکتوبر ۱۹۷۷ء کو دی گئی، ۱۴؍نومبر ۱۹۷۷ء کو مدعا علیہ کی جانب سے جواب دہی کی گئی، (اس کا مضمون کتابچہ میں مذکور نہیں ہے) ۳۰؍دسمبر ۷۷ء کو مدعا علیہ نے اقرار نامہ پیش کیا۔ ۳؍جنوری ۷۸ء کو مدعیہ کے بھائی نے کمیٹی سے معائنہ کا مطالبہ کیا، تحقیقات کے بعد ۱۷؍جنوری ۷۸ء کو محکمہ نے علاج کے لئے ایک سال کی مہلت کا فیصلہ کیا، مگر ساتھ ہی یہ تصریح بھی کردی کہ تحقیقات جاری رہیں گی، اور حسب حال مفاہمت، رخصتی، تفریق کی صورت جس وقت ہوجائے گی، عمل میں لائی جائے گی۔ فیصلہ کے بیان کے مطابق اس تاجیل کے بعد محکمہ نے فریقین کی موجودگی میں ڈاکٹر نیاز احمد صاحب سے معائنہ کرایا، انہوں نے حاصل معائنہ یہ بتایا کہ زید کو ایک پیدائشی مرض ہے، جو آپریشن سے درست ہوسکتا ہے، مگر کامیاب آپریشن کی توقع قبل بلوغ ہی ہوتی ہے۔

مدعا علیہ نے ۳۰؍دسمبر ۷۸ء کو ڈاکٹر نیاز احمد صاحب کے معائنہ کے بعد حکیم سعداللہ صاحب کے یک سالہ علاج کی بنیاد پر اپنے موافق تصدیق حاصل کرلی، مگر چونکہ وہ معائنہ محکمہ کی جانب سے نہیں کرایا گیا تھا، اس لئے اسے تسلیم نہیں کیا گیا، محکمہ نے ان سب کی تفصیلی رپوٹ مرتب کرکے زید کے بارے میں لاعلاج ہونے کا خیال ظاہر کرکے دارالعلوم دیوبند کے دارالقضا میں مسل پیش کردی، قاضیٔ دیوبند نے اس خیال سے اتفاق ظاہر کرتے ہوئے عنین لاعلاج ہونے کی بنیاد پر فسخِ نکاح کا فیصلہ صادر کردیا، یہ فیصلہ ۲۳؍اپریل ۷۸ء کو

ہوا، محکمہ شرعیہ مئو نے یہ فیصلہ نافذ کردیا، اس کے بعد ہندہ نے دوسرا نکاح کرلیا، زید نے اس فیصلہ کے خلاف جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارک پور سے ایک فتوی حاصل کرلیا، اس لئے عوام میں شورش ہوگئی، محکمہ نے یہ کاغذات قاضئ شریعت بہار کے پاس بھیجے، انہوں نے فیصلہ کی تائید وحمایت میں ایک مضمون لکھا جو مرتب کے الفاظ میں ''تحریر گرانمایہ، جو حجت وبراہین کی روشنی میں نہایت قیمتی معلومات کا بیش بہا خزانہ'' ہے، پھر مرتب نے اور بھی علما سے تصدیقات حاصل کیں، قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے عنین لاعلاج ہونے ساتھ یہ نکتہ بھی تحریر فرمایا کہ زید صغرِ آلۂ تناسل کی وجہ سے مجبوب (جس کا آلہ تناسل نہ ہو) کے ساتھ ملحق ہے، اس لئے تاجیل فضول ہے''۔

واقعہ کی صورت ایک مرتبہ پھر پڑھ لیجئے، اس میں تین مرحلے ہیں، پہلے مرحلے میں محکمہ شرعیہ مئو نے عنین ہونے کی بنیاد پر ایک سال کی مہلت کا فیصلہ کیا، پھر نہ جانے کن اسباب کے تحت تحقیقات جاری رکھنے کو ناگزیر سمجھا۔ دوسرے مرحلہ میں محکمہ نے تفصیلی رپوٹ مرتب کی، اور یہ خیال ظاہر کیا کہ زید عنین لاعلاج ہے، اس کو مہلت دینا عبث ہے، لیکن مسئلہ چونکہ اہم اور پیچیدہ تھا اس لئے دیوبند بھیج دیا گیا، وہاں بھی عینن لاعلاج قرار دے کر مہلت کو عبث سمجھا گیا، اور تفریق کردی گئی۔ تیسرا مرحلہ اس وقت آیا جب کہ یہ کاغذات قاضی شریعت بہار کے پاس بھیجے گئے، انہوں شاید عنین لاعلاج ہونے کی بنیاد کمزور سمجھی، اس لئے ''صِغرِ آلۂ تناسل'' کا اضافہ کرکے ملحق بالمجبوب قرار دیا، اس الحاق کے سلسلے میں ان کی رائے قدرے مضطرب ہے۔ اولاً انہوں نے علت کے اصلی ہونے کے بنا پر یا ایسے عارضی ہونے کے باعث جس کے عدم زوال کا غلبۂ ظن حاصل ہوچکا ہے، مجبوب کے ساتھ ملحق قرار دیا ہے، مگر اس کے بعد ہی والے صفحہ میں ''صغر آلہ تناسل'' کو بنیاد الحاق بتایا ہے، ہم دونوں ہی کو بنیاد مان کر گفتگو کریں گے۔

ایک بڑا مغالطہ:

قبل اس کے کہ ہم مقدمہ کے تینوں مرحلوں پر گفتگو کریں، ناظرین کو ایک بڑے مغالطہ پر مطلع کردینا چاہتے ہیں، یہ مغالطہ جان بوجھ کر دینے کی کوشش کی گئی ہے، تاہم فیصلہ ہی کی عبارت نے یہ راز آشکارا کردیا، اسکی تفصیل سنئے۔

فیصلہ میں ’’قاضیٔ دیوبند‘‘ لکھتے ہیں:

’’اس کے بعد (یعنی ایک سال کی مہلت دینے کے بعد) محکمہ نے ڈاکٹر نیاز احمد صاحب سے معائنہ کرایا، فیصلہ میں اس کی کوئی تاریخ درج نہیں ہے، بس اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر موصوف سے معائنہ ۱۷؍جنوری ۷۸ء کے بعد کرایا گیا ہے، جو کہ فیصلہ مہلت کی تاریخ ہے، پھر اسی معائنہ کو بنیاد بنا کر زید کو عنین لا علاج قرار دیا ہے‘‘۔

لیکن در حقیقت یہ ایک جعل ہے، جسے جھوٹ سے تعبیر کیا جائے تو بجا ہوگا، اس جھوٹ کی قلعی چند ہی سطروں کے بعد کھل جاتی ہے، جہاں یہ عبارت ہے۔

’’اسی تاریخ یعنی ۳۰؍دسمبر ۷۷ء کو ڈاکٹر نیاز کے معائنہ کے بعد مدعا علیہ نے حکیم محمد سعد اللہ صاحب سے ایک سال کے علاج کی بنیاد پر ایک رپوٹ حاصل کر لی‘‘۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر نیاز کا معائنہ ۳۰؍دسمبر سے قبل کا ہے، جبکہ فیصلہ مہلت ۱۷؍جنوری کو دیا گیا ہے، اس فیصلہ کے بعد کیا تحقیقات ہوئیں اس سے فیصلہ تفریق خاموش ہے، بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ محکمہ نے ایک تفصیلی رپوٹ مرتب کی، جس میں اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ زید عنین لا علاج ہے۔ اس خیال کی بنیاد اگر وہی رپوٹیں ہیں، جو کتابچہ میں درج ہیں، تو کھلی بات ہے کہ یہ سب معائنہ جات فیصلہ تاجیل سے قبل کے ہیں، پھر مہلت کیوں دی گئی؟ اور اگر دی گئی تھی تو پھر کن تحقیقات کی بنا پر اس فیصلہ کو منسوخ کر کے دوبارہ تفریق کا فیصلہ کیا گیا؟۔

یہاں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ محکمہ نے اولاً مدعا علیہ کو ایک ماہ کی مہلت دی تھی، پھر جب مدعا علیہ کی جانب سے شرعی تاجیل کی درخواست کی گئی تب دوبارہ ایک سال کی مہلت ملی۔ اب یہ کون سمجھے کہ علما کی کمیٹی نے عنین کو کس اصول سے ایک ماہ کی مہلت دی، اسے یا تو ناواقفیت قرار دیا جائے یا پھر یہ سمجھا جائے کہ محکمہ ہذا شرعی فیصلہ نافذ کرنے کا پابند نہیں، بلکہ اپنی صواب دید کے موافق جو فیصلہ مصلحت کے مطابق سمجھے نافذ کر سکتا ہے۔

پہلا مرحلہ ایک سال کی مہلت:

اب آیئے بالترتیب مقدمہ کے تینوں مراحل کا تفصیلی جائزہ لیا جائے، پہلے مرحلے میں محکمہ نے ایک سال کی مہلت دی، یہ فیصلہ حسبِ قواعدِ شرعیہ بالکل درست ہے، مگر اس میں

دو خرابیاں شامل کر دی گئیں۔

ایک تو یہ کہ محکمہ نے وضاحت کر دی کہ تحقیقات جاری رہیں گی، اور حسب حال مفاہمت، رخصتی تفریق کی صورت میں جس وقت پیدا ہوگی، وہ عمل میں لائی جائے گی، یہ وضاحت باطل ہے، کیونکہ عنین کے لئے تاجیلِ سنہ کا حکم قطعی اور اجماعی ہے، اس میں کسی طرح کا استثنا نہیں ہے، ورنہ فقہا ضرور تصریح کرتے، جب قاضی کے نزدیک شوہر کا عنین ہونا ثابت ہو گیا، تو تاجیل کے فیصلہ کے بعد اس میں کسی طرح کی وضاحت جو تاجیل کے ساتھ مناسبت نہ رکھتی ہو، قطعاً باطل ہے۔

دوسری خرابی یہ ہوئی کہ قاضی کے ذمہ یہ وضاحت اس قضیہ میں ضروری تھی کہ سال بھر کی مہلت کے دوران بیوی شوہر کے ساتھ رہے گی، جتنے دن بغیر عذرِ شرعی کے اس سے جدا رہے گی وہ مدتِ مہلت میں محسوب نہ ہوگی، کیونکہ کتبِ فقہ میں یہ تصریح مذکور ہے کہ غیوبت کے ایام سال میں شمار نہ ہوں گے، چنانچہ فتاوی خیریہ میں ہے۔

”سئل فی زوجة العنین المؤجل لها سنة اذا هربت او اخذها والدها وحبسها عنه هل تحسب تلک الایام ام لا؟ اجاب لاتحسب“. (فتاوی خیریہ۔ ص۶۱)

ترجمہ! شیخ خیرالدین رملی سے دریافت کیا گیا کہ جس عنین کو سال کی مہلت ملی ہو، اس کی بیوی اگر اس کے پاس سے بھاگ جائے یا اس کے والد اسے روک لیں، تو ان ایام کا شمار مہلت کے سال میں ہوگا کہ نہیں؟ جواب دیا کہ نہیں شمار ہوگا۔

قاضی صاحب نے یہ وضاحت بالکل نہیں کی، بلکہ ان کی وضاحت سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی رخصتی کا کوئی سوال نہیں۔ کتنا فرق ہے فقہا کی تصریحات اور قاضیٔ شریعت کے وضاحت میں؟۔

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجاست

بہر کیف اس مرحلہ میں اصل فیصلہ تاجیل بالکل صحیح اور نافذ ہے، اور وضاحت مذکور باطل ہے۔

دوسرا مرحلہ فیصلہ تفریق:

دوسرے مرحلہ میں تحقیقات کے حوالے سے تفصیلی رپوٹ مرتب کی گئی ہے، تحقیقات کا مطلب غالبًا طبی اور ڈاکٹری معائنہ ہے۔ تحقیقات کے ذیل میں کئی ڈاکٹروں کے بیانات فیصلے میں درج ہیں، لیکن محکمہ کی نگرانی میں صرف ڈاکٹر نیاز احمد نے معائنہ کیا ہے، نامناسب نہ ہوگا اگر ہم ان تحقیقات کو یہیں دیکھ لیں۔

ڈاکٹر اظہارالحق کا بیان:

’’میں نے معائنہ کیا، معائنہ میں حالت بہت خراب پایا، میں نے ہاتھ لگا کر دیکھا، استادگی کے بعد تیسرے پور انگلی کے درمیان تھا، استادگی میں ٹیڑھاپن اور لوچ تھا، وہ اس وقت ہم بستری کے لائق نہیں تھا، کہ حقوق زوجیت ادا کرسکے‘‘۔

ڈاکٹر عبدالجلیل کا بیان:

’’میرے علاج میں نسبتًہ پہلے کے اچھا ہے، میرے خیال میں لازمًا ان کو چھ ماہ میرے علاج میں رہنا چاہئے، اس کے بعد کسی سے معائنہ کرالیں‘‘۔

ڈاکٹر نیاز احمد کا بیان:

’’میں نے جمیل احمد کے عضوتناسل کا ظاہری طریقہ سے معائنہ کیا اور تصدیق کے لئے بدستِ خود بھی دیکھا، جس سے نتیجہ نکلا کہ موصوف کو ایک پیدائشی مرض ہے، جو آپریشن کے ذریعہ درست ہوسکتا ہے، مگر دیکھا گیا ہے کہ کامیاب آپریشن سن بلوغ سے قبل ہی قابل اعتماد ہوتا ہے‘‘۔

حکیم مولانا منیرالدین صاحب نے معائنہ کے بعد ڈاکٹر اظہارالحق صاحب کی تصدیق کی، اور لکھا کہ ٹیڑھاپن بہت ہی زیادہ ہے، مدعا علیہ نے اپنے طور پر حکیم سعداللہ صاحب سے معائنہ کرایا، مگر ان کے بیان پر محکمہ نے اعتماد نہیں کیا۔

ان بیانات کو ناظرین غور سے پڑھیں، دیکھیں کہ کسی ڈاکٹر نے مرض کو لاعلاج بتایا ہے، ڈاکٹر عبدالجلیل نے نسبتًہ پہلے کے اچھا ہونے کی صاف وضاحت کی ہے، ڈاکٹر اظہارالحق اور مولانا حکیم منیرالدین صاحب اس مسئلہ میں خاموش ہیں، ڈاکٹر نیاز احمد اس کو پیدائشی مرض بتاتے ہیں، مگر اس سے لاعلاج ہونا ہرگز ثابت نہیں ہوتا، کیا پیدائشی امراض کے کامیاب معالجے

اس دورِ سائنس میں روزمرہ کا مشاہدہ نہیں ہیں؟ بلکہ انہوں نے آپریشن کے بعد درست ہونے کی وضاحت کی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ کامیابی کی توقع جتنی قبل بلوغ ہوتی بعد بلوغ نہیں۔ اس سے زیادہ سے زیادہ عسیر العلاج (جس کا علاج مشکل ہو) ہونا معلوم ہوا نہ کہ لاعلاج ہونا۔ پھر نہ جانے اربابِ محکمہ شرعیہ نے اسے لاعلاج کیوں کر قرار دیا؟ اور اس نظریہ کو دار القضا دیوبند نے بھی باقی رکھا۔ ہمارے خیال میں ان بیانات کی روشنی میں کوئی شخص بھی لاعلاج ہونے کا تصور نہیں کرسکتا۔ غالبًا یہی وجہ ہے کہ قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے اپنے مقالہ میں لاعلاج ہونے کی بات نہیں چھیڑی، انہوں نے لکھا ہے کہ:

> ”مدعا علیہ اب ان حدود میں ہے جہاں یا تو علتِ مانعہ اصلی ہے، یا عارضی، لیکن اس کے عدمِ زوال کا غلبۂ ظن حاصل ہو چکا ہے“۔ (ص۔۲۵)

اگرچہ قاضی صاحب کا یہ ارشاد بھی محل نظر ہے، تاہم انہوں نے لاعلاج کہنا مناسب نہیں سمجھا۔ خیر فرض کیجئے کہ شوہر عنین لاعلاج ہونا ثابت ہو گیا تب بھی تفریق کا فیصلہ باطل ہے۔

پہلی دلیل:

فقہا نے جہاں عنین ہونے کی بنا پر تاجیلِ سنہ کو حکم اجماعی بتایا ہے، کہیں اس میں عنین قابلِ علاج یا لاعلاج ہونے کے کی بحث نہیں چھڑی ہے، فیصلہ میں یہ ضرور لکھا ہے کہ:

> ”فقہا نے ضرور تصریح کی ہے کہ جب لاعلاج ہونا متحقق ہو جائے تو مہلت دینا عبث ہے“۔

اور قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے بھی تحریر فرمایا ہے۔

> ”لیکن ظاہر ہے صرف ابلاء عذر اور تکمیل اعتذار کے لئے یہ مدت نہیں ہوسکتی، اس کے ساتھ توقع اور اصلاح حال کا پہلو بہرحال ملحوظ رکھنا چاہئے“۔

مگر کسی فقہی کتاب کا حوالہ ہر دو حضرات میں سے کسی نے نہیں دیا، قاضی صاحب نے تو خیر اپنے قیاس سے ایک بات تحریر فرما دی ہے، مگر فیصلہ میں تو فقہا کی تصریح کا حوالہ دیا گیا ہے، کاش فقہا کی ایک آدھ تصریح [ا] نقل بھی کر دی ہوتی۔ قاضی صاحب کے ارشاد کو ہم نے قیاس اس سبب سے کہا کہ قاضی کے مفروضہ فقہا نے ”توقع اور اصلاح کی امید“ کا ذکر کہیں نہیں کیا

ہے، تاجیلِ سنہ کو ابلاء اعذار اور تکمیل اعتذار ہی کے لئے لکھتے ہیں، بلکہ عنین میں ان کے نزدیک مطلقاً اصلاح کی توقع رہتی ہے۔ چنانچہ ''فتح القدیر'' کی جس بحث کا حوالہ دیا ہے اس میں یہی مذکور ہے، اگر یہ ضروری امر تھا تو فقہا کی نگاہ سے اوجھل کیسے رہ گیا؟ ظاہر ہے کہ عنین کا مسئلہ دورِ حاضر کی چیز تو نہیں ہے، اور نہ لاعلاج ہونے کا معاملہ خاص اس زمانہ میں پیدا ہوا ہے۔ قدیم زمانہ سے پایا جاتا ہے، بلکہ اگر ایک اور زاویہ سے غور کیا جائے تو میڈیکل سائنس (جس کا حوالہ قاضی صاحب نے دیا ہے) کے اس دورِ ترقی میں جبکہ مشکل ترین امراض کے علاج دریافت ہوتے جارہے ہیں، کسی مرض کے لاعلاج ہونے کا تصور بھی مشکل ہے۔ اب سے پہلے کوئی طبیب دل پر ہاتھ لگانے کا خیال تک نہیں کرسکتا تھا، اب بڑے اطمینان سے اس کا آپریشن ہوتا ہے، قاضی صاحب نے میڈیکل سائنس کی ترقی کو لاعلاج ثابت کرنے کے حق میں استعمال کرنا چاہا ہے، حالانکہ اس ترقی کو قابل علاج قرار دینے کے حق میں بھی تو برتا جاسکتا ہے، پھر ایک ہی پہلو پر زور دینے کا کیا مقصد؟ اور فی زمانہ عنین کے علاج کے ایسے ایسے طریقے دریافت ہوچکے ہیں جن کی موجودگی میں عنت خواہ کسی نوعیت کا ہو، اسے لاعلاج قرار دینا مشکل ہے۔

بہر حال مقصد یہ ہے کہ فقہا نے جب قابل علاج اور ناقابل علاج ہونے کی بحث نہیں اٹھائی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مدار اس پر نہیں ہے، بلکہ ہم تو دیکھتے ہیں کہ بعض ایسے امراض جنہیں واقعی لاعلاج کہا جانا ممکن ہے، ان میں حکمِ تاجیل کو قطعی بتاتے ہیں۔

مثلاً خصی (جس کے خصیتین نکال دیئے گئے ہوں) جس کی جنسی خواہش معدوم ہوچکی ہو، اور عضو مخصوص کی استادگی ختم ہوگئی ہو، یا وہ بوڑھا جس کی شہوت درازی عمر کے باعث فنا ہوچکی ہو، اور آلۂ تناسل میں انتشار نہ ہوتا ہو، بظاہر غلبۂ ظن تو اسی کا ہے کہ علاج اور ادویہ کے زور سے ان دونوں کو قابل جماع نہیں بنایا جاسکتا، انہیں لاعلاج کہا جائے تو بجا ہے، اس کے باوجود دونوں کے لئے تاجیل کے حکم کی تصریح ہے۔

''(ولو وجدته عِنّیناً) وھو من لایصل الی النساء لمرض او کبر او سحر (او خصیا) لاینتشر ذکرہ (اجل سنةً)''. (درمختار۔ شامی۔ ص ۵۹۴)

ترجمہ! اگر عورت اپنے شوہر کو عنین پائے یعنی ایسا ہو کہ کسی مرض یا بڑھاپے یا سحر کی وجہ سے

جماع پر قادر نہ ہو، یا ایسا خصی پائے جس کے آلہ میں انتشار نہ ہوتا ہو، ایسے شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔

اور

"قال فی الخانیة یوجل الشیخ الکبیر ان کان لایصل الیھا".

(البحر الرائق۔ ج۴۔ ص۱۳۵)

ترجمہ! خانیہ میں تصریح ہے کہ اگر بہت بوڑھا شخص جماع پر قادر نہ ہو تو اسے مہلت دی جائے گی۔

جب خصی اور کبیر السن جو کہ لاعلاج ہی سمجھے جاتے ہیں، مہلت دی جا سکتی ہے تو قضیۂ زیر بحث میں تاجیل کو منسوخ کیونکر کیا جا سکتا ہے؟ اس سے صاف ظاہر ہے کہ تاجیل سنہ کا فیصلہ قائم و باقی ہے، اور تفریق کا فیصلہ قطعاً باطل ہے۔ اس بنا پر زوجِ ثانی کا نکاح بھی درست نہیں ہوا۔

خاتمۂ بحث میں ہم چاہتے ہیں کہ "البحر الرائق" سے یہ تصریح بھی نقل کر دیں کہ بغیر تاجیل تفریق کا فیصلہ باطل ہے۔

"وقد کتبنا فی القواعد الفقھیه فی مذ ھب الحنفیه ان قاضیاً لو قضی بعدم تاجیل العنین لم ینفذ قضائه". (البحر الرائق۔ ج۴۔ ص۱۳۵)

ترجمہ! ہم نے "قواعد الفقھیہ فی مذہب الحنفیہ" میں لکھا ہے کہ اگر کسی قاضی نے عنین کے مسئلہ میں عدم تاجیل کا فیصلہ کر دیا تو وہ نافذ نہ ہوگا۔

یہیں ہم فقہا کی وہ تصریح بھی دیکھ لینا چاہتے ہیں جس کا دعوی قاضیٔ دیوبند نے کیا ہے کہ "فقہا نے تصریح کی ہے کہ جب لاعلاج ہونا متحقق ہو جائے تو مہلت دینا عبث ہے" اس سلسلے میں انہوں نے "البحر الرائق" سے ایک ادھوری عبارت نقل کر کے خلاف واقع استدلال کیا تھا۔ یہ استدلال بعض مفتیان کرام کے پاس پہونچ گیا، انہوں نے اس پر لے دے کی اور تلبیس واضح کی تو مرتب رسالہ نے اس کو حذف کر دیا، لیکن اصل دعوی چونکہ ان کے مقصد کے لئے ضروری تھا، اس لئے اسے باقی رکھا۔ ہمیں اس استدلال کا علم نہیں تھا اس بنا پر ہمیں یک گونہ تردد

تھا کہ ممکن ہے کتابوں میں کہیں تصریح ہو، اور ہماری نگاہ وہاں تک نہ پہونچی ہو۔ ہم نے اس مسئلہ میں دیوبند قاضی صاحب کے پاس خط بھی لکھا تاہم وہاں سے کچھ جواب آنے سے قبل ہی ہمیں اس تفریق نامے کی نقل دستیاب ہوگئی، اس میں استدلال بعینہ مذکور ہے۔ اب ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ قاضی صاحب دیوبند کو کیا کہیں؟ اور قاضی مئو کو کس مقام پر رکھیں؟ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ بعینہ وہ تحریر یہاں درج کردیں، جو قاضی مئو نے فیصلہ دیوبند سے التقاط کرکے اس کے نفاذ کے لئے فریقین کو دی تھی، اس میں بھی یہ استدلال مذکور ہے:

> ''مسل (۳۴) مقدمہ مرکزی محکمہ عدلیہ شرعیہ دار القضا دار العلوم دیوبند میں پیش کردی گئی تھی، بعد از ملاحظہ تجویز و فیصلہ کی تکمیل کردی جو نافذ کیا گیا، فیصلہ درج ذیل ہے۔
>
> فقہا نے تصریح کی ہے کہ جب لاعلاج ہونا متحقق ہوجائے تو مہلت دینا عبث ہے، چنانچہ البحر الرائق میں ہے۔
>
> **”والا علم انه عنين لو اعتبر هذا لزم ان يوجل سنةلان التعجيل ليس الا ليعرف انه عنين على ماقالوا اذلافائدة فيه“. (ج۴۔ص۱۲۳)وهكذا فى الخانية وغيرها**
>
> ترجمہ از ناقد! ورنہ سمجھ لیا جائے گا کہ عنین ہے، اگر اس کا اعتبار کرلیا جائے تو لازم آئے گا کہ ایک سال مہلت نہ دی جائے، اس لئے کہ تاجیل جیسا کہ لوگوں نے کہا ہے اسی واسطے ہے کہ اس کا عنین ہونا معلوم ہوجائے، کیونکہ اب تاجیل میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔
>
> اس لئے ضابطہ شرعیہ کے تحت نغمہ خاتون اور شوہر جمیل احمد میں تفریق کا حکم کیا جاتا ہے، آج کی تاریخ سے نغمہ خاتون جمیل احمد کی شرعی بیوی نہیں رہی، مذکورہ تفریق شرعاً طلاق بائن کے حکم میں ہے۔

مذکورہ عبارت پڑھ کر ایک معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی اندازہ کرلے گا کہ ابتدا اور انتہا سے کچھ عبارت حذف کردی گئی، جس کا تعلق مذکورہ عبارت ہی سے ہے، کیونکہ '' وِالّا ''یعنی ''ورنہ'' ابتداءِ کلام میں آ ہی نہیں سکتا، ایسے ہی ''**لو اعتبر هذا لزم الخ**'' سے عدمِ تاجیل کا مطلب اخذ کرنا بھی بس مخصوص حضرات ہی کا کام ہے، عام اہلِ علم اس سے قاصر ہیں، ہم ''البحر الرائق'' کی پوری عبارت نقل کردیتے ہیں، اس سے بآسانی اندازہ ہوجائے گا کہ کس قدر

تلبیس سے کام لیا گیا ہے، قارئین خود فیصلہ کریں کہ یہ علمی دیانت کی کون سی شاخ ہے۔

”وفی فتح القدیر مانقل عن الهندوانی انه یوتی بطشت فیه ماء بارد فیجلس فیه العنین فان تلقص ذکره وانزوی علم انه لا عنة به والا علم انه عنین لواعتبر هذا لزم ان یوجل سنة لان التعجیل لیس الا لیعرف انه عنین علی ماقالوا اذلافائدة فیه ان اجل مع ذالک ولکن التاجیل لابد منه لانه حکمه“. (البحرالرائق۔ ج۴۔ ص۱۳۴)

ترجمہ! فتح القدیر میں ہے کہ وہ جو ہندوانی سے منقول ہے کہ ”ایک طشت میں ٹھنڈا پانی رکھ کر اس میں عنین کو بٹھایا جائے گا، پس اگر اس کا عضو مخصوص سکڑ اور بڑھ جائے تو معلوم ہوجائے گا کہ اسے مرض عنت نہیں ہے، ورنہ سمجھ لیا جائے گا کہ عنین ہے“۔ اگر اس روایت کا اعتبار کرلیا جائے، تو لازم آئے گا کہ اسے ایک سال کی مہلت نہ دی جائے، اس لئے کہ تاجیل جیسا کہ لوگوں نے کہا ہے، اسی واسطے ہے کہ اس کا عنین ہونا معلوم ہوجائے، کیونکہ اس علم کے باوجود مہلت نہ دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، حالانکہ تاجیل ضروری ہے، کیونکہ وہ اس کا حکم ہے۔

فیصلہ میں منقول عبارت پر ہم نے خط کھینچ دیا ہے، آپ نے پوری عبارت پڑھ لی، قاضی صاحب نے ہندوانی کی روایت کا ایک جملہ لے لیا، پھر فتح القدیر نے اس کے رد میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک خاص حصہ لے کر دونوں کو مسلسل عبارت بنا دیا، جس کی وجہ سے عبارت بالکل خبط ہوگئی۔ ایسا کرنے کے باوجود موصوف کا مقصد حاصل نہ ہوا، پھر معلوم نہیں ہاتھ کی اس صفائی سے کیا فائدہ حاصل ہوا۔ ہم یہ جرأت تو کر نہیں سکتے کہ موصوف نے عبارت سمجھی ہی نہ ہوگی، پھر اسے دیدہ ودانستہ مبتلاءِ فریب کرنے کے علاوہ اور کیا کہا جائے۔

؎ ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہئے

کھلی بات ہے کہ صاحب فتح القدیر کا منشا یہاں ہندوانی کی عبارت نقل کرنے سے اس کی تردید کرنی ہے، انہوں نے تردید کرتے ہوئے صاف کہہ دیا کہ تاجیل بہرحال ضروری ہے، لیکن قاضی صاحب کو یہی جملہ حذف کرنا ضروری تھا۔

؎ ہمیں ورق کہ سیہ گشت مدعا این جاست

تیسرا مرحلہ:

قاضیٔ شریعت بہار کی بارگاہ میں۔

یہ معاملہ تیسرے مرحلے میں اس وقت پہونچتا ہے جبکہ کاغذات قاضی بہار کی عدالت میں پہونچے اور انہوں نے اس کی تائید میں ایک مفصل اور بظاہر مدلل مضمون مرتب فرمایا۔ الحاق بالمجبوب کا نکتہ موصوف ہی کا نتیجۂ فکر ہے، مرتب کتابچہ کو اس مقالہ پر بہت ناز ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

تقدیر کس کے خرمن ہستی کی کھل گئی
طوفان بجلیوں کا تمہاری نظر میں ہے

اب آپ حضرات مولانا مجاہد الاسلام صاحب زیدت حسناتہ کی تحریر گرانمایہ سے جو حجت وبراہین کی روشنی میں نہایت قیمتی معلومات کا بیش بہا خزانہ ہے، استفادہ فرمائیں۔

لو شمع حقیقت کی اپنی ہی جگہ پر ہے
فانوس کی گردش سے کیا کیا نظر آتا ہے

اس لئے ہم بھی چاہتے ہیں کہ اس تحریر گرانمایہ کا تفصیلی جائزہ لیں۔ ہمیں مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب سے حسن ظن ہے، ان کی علمی قابلیت اور فقہی لیاقت کے معترف ہیں، وہ عرصہ سے منصب قضا پر فائز ہیں، ظاہر ہے کہ ان مسائل ومعاملات کی جتنی جزئیات وتفصیلات ان کے پیش نظر ہوں گی ہماری دسترس وہاں تک کہاں؟ ان کے مضمون پر ہمارے جیسے بے بضاعت کا قلم اٹھانا بہت مشکل ہے، تاہم اس اعتراف کے باوجود ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ موصوف اس گراں قدر مقالے میں بہت سی بات بے دلیل کہہ گئے ہیں، اور بعض جگہ مطلب سمجھنے میں التباس ہو گیا ہے۔ ہم ان کے مرتبہ ومقام کا لحاظ کرتے ہوئے ان اغلاط کی نشان دہی ضروری سمجھتے ہیں۔ ابتداء موصوف نے عنین کی تعریف مختلف کتب فقہیہ سے ذکر کی ہے، اور خلاصہ کے طور پر یہ تعریف لکھی ہے:

> ”پس خلاصہ یہ کہ وہ شخص جس کا آلہ تناسل صحیح وسالم ہو، اتنا بڑا ہو کہ کم از کم فرج کے اندرونی حصہ میں داخل ہو سکے، اور اس کے باوجود مرض، سحر، استادگی کی کمی، بڑھاپے، خواہش کے فقدان، یا کمی کے باعث اپنی بیوی کے ساتھ مجامعت پر قادر نہ ہو تو اصطلاحِ شرع میں عنین ہے۔

خط کشیدہ[۲] الفاظ دوبارہ پڑھ لیجئے، یہ ایک مبہم اور غیر واضح جملہ ہے، اور شاید اس

کے ابہام ہی سے فائدہ اٹھا کر محترم قاضی صاحب نے قضیہٴ زیرِ بحث میں زید کو مجبوب کے ساتھ ملحق قرار دیا ہے، حالانکہ یہاں اگر موصوف فقہا کی ذکر کردہ تشریح نقل کر دیتے تو ابہام دور ہو جاتا [۳] بحرالرائق میں ہے۔

"اذا اولج الحشفہ فقط فلیس بعنین". اگر کوئی شخص صرف حشفہ کا ادخال کر سکے تو وہ بھی عنین میں شمار نہیں ہوگا۔

اسی جیسی عبارت "عالمگیر" میں بھی ہے، ج ا۔ص ۵۴۶

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی عضوِ خاص کی مقدار اتنی ہو کہ صرف حشفہ کا ادخال ممکن ہو، اور پھر کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے قدرت نہ پائے تو وہ بھی عنین میں شمار ہوگا، ملحق بالمجبوب نہ ہوگا۔ البتہ جس کا اس سے بھی چھوٹا ہوا سے فقہا "اوصغیرۃ کالزر" یعنی گھنڈی کے مانند قرار دے کر مجبوب کے ساتھ ملحق کرتے ہیں۔ قاضی صاحب کے مقالہ میں وضاحت نہ ہونے کے باعث بات گول مول ہو کر رہ گئی ہے، جو غلط فہمی کا باعث بن سکتی ہے۔

اس کے بعد دوسری صورت مجبوب کی ذکر کی ہے، اور تیسری صورت اسے قرار دیا ہے جس پر نہ عنین کی مذکورۃ الصدر مصطلح تعریف صادق آتی ہے اور نہ مجبوب کی۔ اس کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں۔

(۱) شکاز۔ جو آلہ کی صحت وسلامتی اور مجامعت کی قدرت کے باوجود بوجہِ سرعتِ انزال کے عاجز رہ جاتا ہے۔

(۲) خصی۔ جس کی جنسی خواہش مفقود ہو چکی ہو۔

(۳) صغیر الذکر۔ کسی شخص کا عضوِ مذکور اتنا چھوٹا ہو کہ وہ فرج کے اندرون تک نہ پہونچ سکے

(۴) یا اس میں ایسا خلقی نقص ہو جس کی وجہ سے عضو کا ادخال ممکن نہ ہو۔

ان صورتوں کے متعلق موصوف تحریر فرماتے ہیں کہ:

> "قاضی کو دیکھنا ہوگا کہ مناطِ حکم کے اعتبار سے یہ عنین کے ساتھ ملحق کرنے کے لائق ہے یا مجبوب کے ساتھ"۔

یہاں قاضی صاحب بہت فنکارانہ انداز میں ایک غیر معقول بات کہہ گئے ہیں۔ آپ

ہر چہار صورت پر خوب غور کرلیجئے، اس میں تیسری صورت وہی ہے جس کی تصریح ”او صغیرۃ کالزر“ کے الفاظ میں گزر چکی ہے۔ اس علاوہ بقیہ سب صورتیں لغت اور عرف کے اعتبار سے خواہ عنین کے دائرہ میں نہ آتی ہوں، لیکن مذکورۃ الصدر شرعی اصطلاحی تعریف ان پر ہو بہو صادق آتی ہے، عنین کی تعریف موصوف نے یہ نقل کی ہے:

”من لایقدر علی جماع فرج زوجته یعنی لمانع منه لکبر سن اوسحر“.

ترجمہ! یعنی جو شخص اپنی بیوی کی فرج میں کسی ایسے مانع کی وجہ سے جس کا منشا خود اس کے اندر ہو مثلاً بڑھاپے، یا سحر وغیرہ کی وجہ سے جماع پر قادر نہ ہو۔

”البحر الرائق“ میں یہ عبارت ہے۔

”واما عندالفقها فهو من لایصل الی النساء مع قیام الآلة لمرض به“

ترجمہ! فقہا کے نزدیک عنین وہ ہے جو عورت سے جماع پر باوجود آلہ تناسل موجود ہونے کے اپنے کسی مرض کی وجہ سے قادر نہ ہو۔ (ج ۴۔ ص ۱۳۳)

قارئین غور کرلیں کہ یہ تعریف مذکورہ بالا تینوں صورتوں پر من وعن صادق آتی ہیں کہ نہیں؟ ہمارے خیال میں ان پر بداہۃً صادق آتی ہے، البتہ فقہا نے جو ان میں بعض صورتوں کو مستقلاً بیان کر کے انہیں عنین میں شامل کیا ہے، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ عنین کی شرعی تعریف ان پر صادق نہیں آتی تھی، بلکہ چونکہ عرفاً ان کو دوسرے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لئے عنین میں داخل کرنے کے سلسلہ میں کچھ خِفا پیدا ہو گیا تھا، اس لئے تصریح کر دی، چنانچہ ”شامی“ میں ہے:

”(ولو وجدته عنیناً اوخصیاً) لاینتشر ذکره ”وعلیه“ فهو من عطف الخاص علی العام لخفاء ه ،قال الشامی (قوله وعلیه) ای علی التقید بقوله لاینتشر ،والمراد الجواب عن اعتراض البحر بانه لاحاجة الی عطفه علی العنین لدخوله فیه،فاجاب بانه من عطف الخاص علی العام لکن لابد من نکتة کما فی عطف جبریل علی الملائکة لزیادة شرفه ،وبینهما بقوله لخفاء ه ای خفاء دخوله فیه بسبب تسمیة باسم خاص“. (شامی ج ۲۔ ص ۵۹۴)

ترجمہ! اور اگر عورت نے شوہر کو عنین پایا یا ایسا خصی جس کے آلہ میں انتشار نہ ہوتا ہو، یہاں خاص کا عطف عام کے اوپر ہے بوجہ خفاء کے، مطلب یہ ہے کہ ’’ **لاینتشر** ‘‘ کی قید جو لگائی ہے اس کے باعث خصی کا عطف عنین پر از قبیل ’’عطف الخاص علی العام‘‘ ہے، مقصد اس کا صاحب بحر کے اعتراض کا جواب ہے، انہوں نے کہا ہے کہ عنین کے اوپر خصی کے عطف کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ خصی تو اس میں داخل ہی ہے، اس کا جواب دیا کہ عنین عام ہے، اور خصی اس کے مقابلہ میں خاص، اور خاص کا عطف عام پر ہوتا ہے، البتہ اس میں کوئی نکتہ ہونا چاہئے جیسا کہ جبریل کا عطف ملائکہ پر ان کی زیادتی شرف کی وجہ سے ہوا ہے، اس نکتہ کو شارح نے ’’ **لخفاء ہ** ‘‘ سے واضح کیا ہے، یعنی چونکہ ایسے شخص کو عرف میں ایک خاص نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اس لئے اس پر عنین کی شمولیت قدرے مخفی ہوگئی تھی۔

یہ تصریح صرف خصی کی صورت میں ہے، باقی صورتوں کو بھی اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے، پھر اس کے بعد قاضی صاحب کے اس قول کا مطلب کیا ہوگا کہ:

> ’’لیکن درمیانی صورتوں میں قاضی اپنی تحقیق اور فہم کے اور ماہر اطباء کی رائے کے مطابق اس کا مُجاز ہے کہ وہ توقع کی صورت میں عنین کے ساتھ ملحق مان کر تاجیل کرے، اور مایوسی کی صورت میں مجبوب کا حکم دے کر بغیر تاجیل تفریق کرے‘‘۔ (ص۔۲۲)

درحقیقت قاضی صاحب یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ عنین اور مجبوب کے درمیان میں کچھ ایسی شکلیں موجود ہیں جنہیں اصطلاحاً نہ عنین کہا جاسکتا ہے اور نہ مجبوب، اور یہ کہ فقہا نے انہیں بالتصریح کسی خاص صورت میں داخل نہیں کیا ہے۔ اس لئے قاضی اپنی فہم وتحقیق اور ماہر اطباء کی رائے کے مطابق کسی ایک کے ساتھ ملحق کرسکتا ہے۔ حالانکہ یہ ایک مغالطہ ہے اور یہی مغالطہ تمہید ہے اس دعوی کی جو آگے چل کر قاضی صاحب کرنے والے ہیں کہ قضیہ مذکورہ میں شوہر اس پوزیشن میں ہے کہ اگر قاضی نے اسے ملحق بالمجبوب کردیا ہے تو درست کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ان درمیانی صورتوں کو بے شک عرف میں عنین کے علاوہ اور ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے، مگر عنین کی شرعی اصطلاح ان پر صادق آتی ہے، اور جن پر نہیں آتی انہیں فقہا نے بالتصریح مجبوب یا صحیح میں داخل کردیا ہے۔ اس باب میں قاضی کے اجتہاد اور تحقیق کی

ضرورت نہیں ہے۔

’’فتح القدیر‘‘ کی عبارت سمجھنے میں غلطی:

ص۔ ۷۱ پر قاضی صاحب نے تاجیل اور تفریق بغیر تاجیل کے مسئلے میں تعبدی اور قیاسی کی بحث چھیڑی ہے، اور دور تک بحث کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرات صحابہ نے عنین کی صورت میں تاجیل کا اور مجبوب کی صورت میں عدمِ تاجیل کا جو فیصلہ کیا ہے، وہ امر تعبدی نہیں بلکہ قیاسی ہے، اور معلول بعلت ہے۔ تفریق کی اصل بنیاد دونوں صورتوں میں مقصد نکاح کا فوت ہونا ہے، مگر چونکہ عنین میں اصلاحِ حال کی توقع رہتی ہے، اس لئے اس کی تدبیر ضروری ٹھہری، جس سے غلبۂ ظن حاصل ہوجائے کہ مقصدِ نکاح حاصل نہیں ہوسکتا۔ صحابہ نے اجتہاد کر کے بطور علامت ایک سال کی مدت مقرر فرمائی ہے کہ سال گزرنے پر بھی اگر شوہر قابو نہ پاسکا تو حصولِ مقصود سے مایوسی ہوگئی، اور عورت کے صبر و برداشت کی حد ہوگئی، اس لئے اب تفریق کردی جائے گی، برخلاف اس کے مجبوب ہونے کی صورت میں چونکہ اصلاح کی توقع قطعاً مفقود ہوگئی ہے، اس لئے تاجیل کی ضرورت نہیں۔ اس سلسلے میں قاضی صاحب نے ’’مبسوط‘‘ اور ’’فتح القدیر‘‘ کی عبارتیں نقل کی ہیں، چنانچہ مناطِ تفریق کے سلسلے میں فتح القدیر کے حوالے سے یہ عبارت نقل کی ہے۔

’’فالحق ان التفریق منوط اما بغلبة ظن عدم زواله لزمانته او للاصلیة‘‘.

اس پر تحریر فرماتے ہیں:

یعنی مقدمۂ عنین میں حکمِ تفریق کا مدار اور اس کے علت دو ہے، ایک یہ کہ آفتِ اصلی ہو، یا یہ کہ یہ آفت تو عارضی ہو لیکن اس کے زائل نہ ہونے کا ظن غالب ہوجائے، اور سال کی مدت کا گزرجانا اور شوہر کا مجامعت پر قادر نہ ہونا ان دونوں باتوں کے لئے دلیل ہے۔

یہاں قاضی صاحب موصوف کو صاحبِ فتح القدیر کا منشا سمجھنے میں یا تو غلطی ہوئی ہے یا انہوں نے مغالطہ دیا ہے، اسے سمجھانے کے لئے ہمیں قدرے تفصیل کرنی پڑے گی۔

صاحب ہدایہ نے تاجیلِ سنہ کی مصلحت ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

’’فاذا مضت المدة ولم یصل الیها تبین ان العجز بآفة اصلیة ففات

الامساک بالمعروف ووجب تسریح بالاحسان"۔

یعنی سال گزرنے کے بعد بھی جب شوہر جماع پر قادر نہ ہوسکا تو ظاہر ہو گیا کہ اس کا عجز کسی اصلی آفت کی وجہ سے ہے، اس لئے امساک بالمعروف کی صورت ختم ہوگئی، اور عورت کو چھوڑنا ضروری قرار پایا۔ اس عبارت سے یہ سمجھ میں آتا ہے تفریق کی اصل علت آفت یعنی عنت کا اصلی ہونا ہے، اور یہ بات سال کی مدت گزر جانے سے ثابت ہو جائے گی۔ اس پر صاحب فتح القدیر نے اعتراض کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سال بھر تک عورت سے جماع پر قدرت نہ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ مرض اصلی ہے، کیونکہ بسا اوقات عارضی امراض بھی سال بھر سے زیادہ دنوں تک باقی رہ جاتے ہیں، اور مثلاً جو شخص سحر کے باعث صحبت پر قادر نہ ہوا سے عنین میں شمار کیا گیا ہے، حالانکہ عادتاً سحر برسوں باقی رہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اول الذکر صورت میں مرض کا عارضی ہونا معلوم ہے، ایسے ہی یہ بھی معلوم ہے کہ سحر عارضی ہے، پھر اگر اس علم ویقین کے باوجود مہلت کا سال گزر جائے اور مریض یا مسحور جماع پر قادر نہ ہوسکے تو تفریق کر دی جاتی ہے، حالانکہ اگر مدار تفریق علت کا اصلی ہونا ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں ہرگز تفریق نہ کی جاتی، خواہ سال گزرے یا دو سال، کیونکہ علت کا عارضی ہونا متیقن اور معلوم ہے، تاہم ایسا نہیں ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ علت کا اصلی ہونا مدار تفریق نہیں ہے، اس کے بعد صاحب فتح القدیر لکھتے ہیں:

"فالحق ان التفریق منوط اما بغلبة ظن عدم زواله لزمانته اولاصلیةومضی مع عدم الوصول موجب لذالک اوھو عدم ایفاء حقھا فقط بایِّ طریق کان، والسنة جعلت غایة للصبر وابلاء العذر شرعاً حتی لو غلب علی الظن بعد انقضاء ھاقرب زواله وقال بعد مضی السنة اجلنی یوماًلایجیبه لذالک الا برضاء ھا"۔ (فتح القدیر۔ ج۳۔ ص۲۶۳)

ترجمہ! پس حق یہ ہے کہ مدار تفریق یا تو مرض کے عدمِ زوال کا غلبہ ظن ہے خواہ اس وجہ سے کہ وہ کوئی دیرینہ مرض ہے، یا اس وجہ سے کہ وہ اصلی اور خلقی ہے۔ یہ غلبہ ظن سال گزرنے کے بعد حاصل ہو جائے گا، یا مدار اس کو قرار دیا جائے کہ شوہر عورت کا پورا حق ادا نہیں کر پا رہا ہے، خواہ کسی

وجہ سے ہو، اور ایک سال کی مدت اس کے صبر کی انتہا اور عذر کے امتحان کے لئے شرعاً مقرر ہوئی ہے، یہاں تک کہ مدت کے ختم ہونے کے قریب مرض کا زوال نزدیک محسوس ہو اور شوہر سال گزرنے کے بعد ایک دن کی مہلت مانگے تو عورت کی رضامندی کے بغیر مہلت نہیں دی جائے گی۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ صاحب فتح القدیر کے نزدیک مدارِ تفریق دو امر ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ مرض کے عدم زوال کا ظن غالب ہو جائے، اور اس عدم زوال کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ مرض کوئی دیرینہ اور طویل ہو، دوسرے یہ کہ وہ اصلی اور خَلقی ہو۔ اس صورت میں معذوری کے ساتھ ایک سال کا گزر جانا اور جماع پر قدرت نہ پانا عدم زوال کے غلبہ ظن کی علامت اور دلیل قرار پائے گا۔ دوسری چیز جو مدار تفریق بن سکتی ہے وہ یہ ہے کہ عورت کا حق پورا نہیں ہو رہا ہے، اس صورت میں ایک سال کی مدت عورت کے صبر وانتظار کی انتہائی مدت ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ مدار تفریق دو میں سے کوئی ایک چیز ہو سکتی ہے، لیکن سال کی مدت ہر دو صورت میں یکساں معتبر اور ضروری ہوگی، دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ عنین کا اصل حکم تو تاجیل سنہ ہے، پھر ارباب فقہ نے اس کی مصلحت اور حکمت پر غور کر کے یہ دو مدار تفریق مستنبط کئے ہیں، یہ دونوں فی الحقیقت تاجیل سنہ پر مبنی ہیں، اصل بنیاد اور مبنیٰ تاجیل سنہ کا حکم اجماعی ہے۔

اب قاضی صاحب کا مغالطہ ملاحظہ فرمایئے، موصوف نے ’’للاصلية‘‘ کا عطف ’’بغلبة ظن‘‘ پر سمجھ کر دو مدار تفریق یہیں اتنی سی عبارت سے اخذ کر لئے، یعنی ایک آفت کا اصلی ہونا اور دوسرا ایسا عارضی ہونا جس کے عدم زوال کا غلبہ ظن ہو۔ پھر تیسرا مدارِ تفریق ’’او هو عدم ايفاء حقها‘‘ کو قرار دیا، حالانکہ کھلی بات ہے کہ ’’للاصلية‘‘ کا عطف ’’بغلبة ظن‘‘ پر ہرگز نہیں سوسکتا، کیونکہ اس پر عطف کرنے کا تقاضہ یہ ہے (جیسا کہ عربیت سے واقف افراد جانتے ہیں) کہ بجائے ’’للاصلية‘‘ کے ’’بالاصلية‘‘ ہو، تاکہ معطوف علیہ اور معطوف پر ایک ہی حرفِ جر ہو، اور دونوں میں توافق رہے۔ ’’للاصلية‘‘ میں لام کا ہونا اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ عطف ’’لزمانته‘‘ پر ہے، ہم نے توضیح میں اس رعایت کی ہے۔ دوسری غلطی قاضی صاحب موصوف سے ’’زمانة‘‘ کے ترجمے میں ہوئی ہے، انہوں نے اس کا ترجمہ ’’عارضی‘‘ کیا ہے،

حالانکہ اس کے معنی دیرینہ اور طویل ہونے آتے ہیں۔ پھر انہوں نے اسی مغالطے کی بنیاد پر نتیجہ نکالا کہ:

> ’’ایسی تمام صورتیں جہاں علت اصلی نہ ہو بلکہ عارضی ہو اور اس کے زائل ہو جانے کی امید ہو، ایک سال کی مدت دے کر عورت کو انتظار کا حکم دیا جائے گا، اور اگر ایک سال گزرنے پر بھی اصلاح نہ ہوسکے اور ایفاءِ حق کی صورت نہ نکلے تو اگر چہ آئندہ اصلاح کی توقع باقی کیوں نہ ہو مزید مہلت دیئے بغیر تفریق کر دی جائے گی، اور اگر آفت اصلی ہو یا عارضی، لیکن ظن غالب یہ ہے کہ اس کے دفعیہ کی توقع نہیں، ہر ایسی صورت میں فوراً تفریق کر دی جائے گی، اور عورت کو لا حاصل انتظار کی زحمت میں نہیں ڈالا جائے گا‘‘۔

موصوف نے علت کے اصلی ہونے کو بھی مدارِ تفریق قرار دیا ہے، حالانکہ ہم واضح کر آئے ہیں کہ یہ چیز سرے سے صاحب فتح القدیر کی تشریح کے مطابق مدار و مناط ہے ہی نہیں۔ بلکہ مرض کے عام زوال کا غلبۂ ظن تفریق کی بنیاد ہے۔

یہاں موصوف کے کلام میں تضاد بھی ہے، خط کشیدہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر آفت اصلی ہو تو تاجیل کی ضرورت نہیں ہے، حالانکہ اس سے پہلے موصوف ہی کا ارشاد گزر چکا ہے کہ ’’سال کی مدت کا گزر جانا اور شوہر کا مجامعت پر قادر نہ ہو پانا ان دونوں باتوں کے لئے دلیل ہے‘‘۔ (ص۔ ۲۰)

یعنی علت کے اصلی ہونے کے لئے یا بصورت عارضی اس کے عدم زوال کے غلبہ ظن کے لئے۔ اس عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں امور سال کے گزرنے کے بعد ہی متحقق اور متیقن ہوں گے، بغیر سال کے گزرے ہوئے دونوں میں کسی ایک کو متحقق نہ قرار دیا جائے گا، اس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ تاجیلِ سنہ ضروری ہو اور اس کے بعد تفریق کی جائے۔ حاصل یہ کہ ایک جگہ علت کے اصلی ہونے کی صورت میں مہلت کی ضرورت سے انکار کرتے ہیں، اور دوسری جگہ علت کے اصلی ہونے کے لئے مدت سال کو دلیل قرار دیتے ہیں، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مہلت دی جائے۔ یہ کھلا ہوا تضاد ہے، یا پھر یہ کہا جائے کہ قاضی صاحب یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ سال کی مدت کے علاوہ ان دونوں امور کی اور بھی کوئی شئی دلیل ہے۔

درحقیقت قاضی صاحب کا مقالہ پڑھنے سے یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ ان دونوں چیزوں پر سال کی مدت کے علاوہ ایک اور چیز بھی دلیل اور علامت ہے، وہ طبی اور ڈاکٹری معائنہ، اسی نظریہ کی بنیاد پر موصوف کے نوکِ قلم سے یہ ارشاد صادر ہوا ہے:

> ''بہرحال ان تمام معائنہ جات سے عضوِ مخصوص کی حد درجہ کوتہی (کہ ہونا نہ ہونا برابر ہے) کجی، ڈھیلا ہونا، پیدائشی طور پر مدعا علیہ کا ایک نہایت پیچیدہ مرض میں مبتلا ہونا اور اب عمر کی پختگی اور نشو ونما کا وقت گزر جانے کے بعد بذریعہ آپریشن معالجہ کے کامیاب ہونے کی کم سے کم توقع ایسے واضح اسباب ہیں جن کی روشنی میں یہ رائے قائم کرنا کہ اب مدعا علیہ ان حدود میں ہے جہاں علت مانعہ اصلی ہے یا عارضی، لیکن اس کے عدم زوال کا غلبہ ظن حاصل ہو چکا ہے، ان حالات میں مہلت دینا بے فائدہ امر ہے، لہٰذا اسے بحکم مجبوب مانتے ہوئے فوری تفریق کردی جائے۔ میری رائے میں محکمہ شرعیہ کا ان حالات میں اس نتیجہ تک پہونچنا حق بجانب ہے''۔ (ص۔ ۲۵)

یہاں قاضی صاحب نے نہایت وضاحت کے ساتھ ڈاکٹری معائنوں کو تاجیل سنہ کا بدل قرار دے کر اس کو منسوخ کردیا ہے، اور لطف یہ کہ اس پر موصوف نے پورے مقالے میں کہیں ہلکی سے ہلکی دلیل پیش نہیں فرمائی۔ تاجیل تو ایک اجماعی حکم ہے، دورِ صحابہ سے آج تک اس پر اجماع چلا آرہا ہے، اہل علم میں سے کسی کا اختلاف اس میں منقول نہیں ہے۔

''ولم احفظ عن مفت لقيته خلافاً في ان توجل امرأة العنين سنة''.
(کتاب الام ج ۵۔ ص ۳۵)

ترجمہ! جن مفتیوں سے میں ملا ہوں مجھے یاد نہیں کہ کسی نے عنین کی بیوی کے متعلق تاجیلِ سنہ کے مسئلہ میں اختلاف کیا ہو۔

اب اگر قاضی صاحب ڈاکٹری معائنہ اور ڈاکٹروں کی شہادت کو اس کا بدل قرار دیتے ہیں تو دیں، لیکن ان کے ذمہ اس کی کوئی واضح اور قطعی دلیل پیش کرنی ضروری ہے۔ افسوس کہ قاضی صاحب نے اس بے دلیل دعوی پر خاصا اصرار کیا ہے۔

درحقیقت ڈاکٹری معائنہ کی اہمیت ووقعت جتلا کر قاضی صاحب نے ایک صاف قضیہ

کو الجھانے کی کوشش کی ہے، ورنہ اس کی اہمیت شریعت میں اتنی نہیں ہے کہ اس سے کوئی حکم شرعی متأثر ہو جائے۔ فقہا نے بعض معاملات میں بس اس قدر اس کا اعتبار کیا ہے کہ اس کی بنیاد پر عدالت میں دعوی دائر ہو سکتا ہے، فیصلہ کی بنیاد تو ہر گز نہیں بن سکتا ہے، چنانچہ خیارِ عیب کی بحث میں صاحب فتح القدیر لکھتے ہیں:

”وفی التحفة ان کان یقف علیه الاالخواص کالاطباء والنخاسین فان اجتمع علیه مسلمان اوقاله مسلم عدل قبل“. (فتح القدیر ج ۵۔ ص ۱۵۷)

ترجمہ! تحفہ میں ہے کہ اگر عیب ایسا ہو کہ جسے خواص ہی معلوم کر سکیں، مثلاً اطباء اور بردہ فروش تو اگر اس عیب پر دو مسلمان متفق ہو جائیں یا ایک عادل مسلمان کہہ دے تو مان لیا جائے گا۔

صورت یہ ہے کہ کسی نے لونڈی خریدی، خریدنے کے بعد اس نے کسی عیب کا قاضی کے یہاں دعوی کیا، جسے ظاہراً معلوم نہیں کیا جا سکتا، اس صورت میں طبیب وڈاکٹر کی رائے پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، اگر وہ کہہ دیں کہ یہ عیب اس میں ہے تو دعوی مقبول ہو جائے گا، ورنہ خارج کر دیا جائے گا۔ اس میں اختلاف ہے کہ ایک متدین ڈاکٹر کا کہہ دینا کافی ہے یا دو کی ضرورت ہوگی، صاحب بدائع پہلی بات کو ترجیح دیتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

”وذکر شیخی الامام الزاهد علاوالدین محمد بن احمد السمرقندی فی بعض مصنفاته انه لیس بشرط ویثبت بقول مسلم عدل منهم.... وجه هذا القول ان هذه الشهادة لایتصل بها القضاء وانما تصح بها الخصومة فقط فلایشترط فیها العدد“. (بدائع الصنائع ج ۵۔ ص ۲۷۹)

ترجمہ! امام علاؤالدین سمرقندی نے اپنی کتاب میں لکھا ہے، اس شہادت میں عدد شرط نہیں ہے، بس ایک متدین مسلمان کے قول سے عیب مان لیا جائے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شہادت کا تعلق قضا سے نہیں ہے، بلکہ اس سے صرف خصومت کا انعقاد ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کے لئے عدد شرط نہیں ہے۔

جب بیع وشراء کے معاملہ میں ڈاکٹروں کی شہادت کا صرف اتنا وزن ہے کہ اس سے فقط خصومت کا انعقاد ہو سکتا ہے، فیصلہ کا مدار نہیں بن سکتی، تو نکاح وطلاق اور تفریق کے معاملات

تو بہت اہم اور نازک ہیں، ان میں اس سے زیادہ کیسے وزن دیا جا سکتا ہے؟۔

اور عنین کے مسئلہ میں بھی ڈاکٹری معائنہ کی ضرورت اس وقت مانی جا سکتی ہے جبکہ عورت ثیبہ ہو اور شوہر عنین ہونے کا انکار کرتا ہو، اس صورت میں بھی مسئلہ یہ ہے کہ شوہر سے قسم لی جائے گی، تاہم یہاں اس بات کی گنجائش کسی حد تک مانی جا سکتی ہے کہ ڈاکٹری معائنہ کرا کے شوہر کے عنین ہونے یا نہ ہونے کی تصدیق حاصل کی جائے۔ بس ڈاکٹری معائنہ کا یہی مقام ہے، اس سے آگے بڑھ کر یہ معلوم کرنا کہ عنین لاعلاج ہے یا قابل صحت کہ اس بنیاد پر اسے ملحق بالمجبوب قرار دیا جائے یا عنین ہی مانا جائے، شریعت میں اس کا کوئی اعتبار نہیں، اگر ہے تو دلیل ارشاد ہو۔

بلکہ ہم تو دیکھتے ہیں کہ بالفرض اگر ڈاکٹر کہہ بھی دے کہ یہ مرض لاعلاج ہے، یا ظن غالب ہے کہ زائل نہیں ہوگا، تب بھی تاجیلِ سنہ کا حکم شرعی اس سے متأثر نہیں ہوگا، جیسا کہ ہم خصی اور بہت بوڑھے کے باب میں لکھ آئے ہیں کہ ان کے علت کا زوال مشکل ہی نہیں تقریباً ناممکن ہے، اس کے باوجود سال کی مہلت انہیں دی جاتی ہے، مجبوب کے ساتھ ملحق نہیں کیا جاتا۔ پھر کیا وجہ ہے کہ مذکورۃ الصدر صورت میں فقط چند ڈاکٹروں کے معائنہ کی بنیاد پر مدعا علیہ کو ملحق بالمجبوب قرار دیا جائے، اس کا مرض تو خصی اور بوڑھے کی علت کی بنسبت بہت ہلکا ہے۔

قاضی صاحب موصوف علت کے اصلی ہونے کی صورت میں (جیسا کہ گزر چکا ہے) تاجیل کی ضرورت نہیں تسلیم کرتے، علت کے اصلی ہونے سے غالباً مراد پیدائشی اور خلقی عنت ہے، اگر ہم نے ٹھیک سمجھا ہے تو پھر کہتے ہیں کہ فقہا نے اسے بھی عنین کی فہرست میں رکھ کر تاجیل کا حکم دیا ہے۔

”(قولہ او سحر) زاد فی العنایة او ضعف فی اصل الخلقة او غیر ذالک“. (شامی ج ۲۔ ص ۵۹۴)

ترجمہ! عنایہ میں ضعفِ خلقی وغیرہ کا بھی عنت کے سلسلہ میں اضافہ کیا ہے۔

ان وجوہ اور تصریحات کے ہوتے ہوئے یہ بات کسی طرح سمجھ میں نہیں آتی کہ قاضی صاحب جیسا بلند پایہ عالم ایک غیر معقول اور بے دلیل امر پر کیوں اصرار کر رہا ہے؟ کیا موصوف کا علمی مرتبہ ومقام اس کی اجازت دیتا ہے؟۔

بلکہ سچ پوچھیے تو اس معاملہ خاص میں جبکہ مدعا علیہ اپنی کمزوری کا اعتراف کر چکا ہے، اس کو ڈاکٹری معائنہ کے خارزار میں گھسیٹنا نہ صرف یہ کہ فضول اور لا حاصل ہے، بلکہ ظلم اور ناجائز تھا۔ آخر بے ضرورت کسی کی ستر عورت دیکھنا اور اس کو ہاتھ لگانا کس دلیل سے جائز ہے؟ کیا شریعت اس کی اجازت دیتی ہے؟ کاش قاضی صاحب اپنے موجودہ مقام سے تھوڑا سا نازل ہو کر اس پہلو پر بھی غور کرتے۔

خصی کے بارے میں قاضی صاحب کی غلطی:

قاضی صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

> ''اس اصول کی روشنی میں سرعت انزال کی صورت میں اور اس خصی کے مقدمے میں جس کے آلہ میں انتشار ہو، اور جنسی خواہش موجود ہو، ایک سال کی مہلت دینا ضروری ہے''۔

حیرت ہے جس خصی کے آلہ میں انتشار ہو، اور اس میں جنسی خواہش موجود ہو، اسے قاضی صاحب عنین کیونکر قرار دے رہے ہیں؟ اگر یہ شخص بھی عنین ہے تو دنیا کے تمام صحت مند افراد عنین کی فہرست میں آ جائیں گے، اور جن کے آلہ میں انتشار نہ ہوتا ہو وہ مجبوب قرار پائیں جائیں گے۔ نہ معلوم قاضی صاحب جس عالم میں یہ سطریں تحریر کر گئے، اس سلسلے میں ''درمختار'' کی تصریح ملاحظہ ہو۔

''**او خصیاً لا ینتشر ذکرہ فان انتشر لم تخیر**''۔ خصی جس کے آلہ میں انتشار نہ ہو اور اگر انتشار موجود ہو تو عورت کو حقِ تفریق نہ ہوگا۔

فالج زدہ شخص کا قضیہ۔ بے دلیل دعویٰ:

> ''لیکن مثلاً ایک فالج زدہ شخص کے مقدمہ میں جس کے عضوِ تناسل پر بھی فالج کا اثر پڑا ہو، اور ماہر اطبا کی رائے کے مطابق ازالۂ مرض کی کمتر توقع ہے، یا عضو تناسل کے بہت زیادہ کوتاہ ہونے کی صورت میں کہ اندرون فرج اس کا ادخال بھی نہ ہو سکے، مجبوب کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے مہلت نہیں دی جائے گی''۔

قاضی صاحب کا علمی پایہ دیکھتے ہوئے حیرت ہوتی ہے کہ یہ سطریں انہیں کے قلم فیض رقم سے صادر ہوئی ہیں؟ عضوِ تناسل کے بہت زیادہ چھوٹے مثل گھنڈی ہونے، اور فالج میں

کیا ربط ہے؟ کہ دونوں کو ایک لڑی میں پرو دیا؟۔

پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ عضو کے کوتاہ اور بہت کوتاہ ہونے کا ذکر بار بار فرماتے ہیں، مگر اس کی متعین حد ذکر نہیں فرماتے، اندرونِ فرج داخل نہ ہوسکنا ایک مبہم بات ہے، جس سے کسی خالی الذہن کے لئے کوئی واضح اور متعین نتیجہ اخذ کرنا مشکل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قضیہ زیر بحث میں مدعا علیہ چونکہ قصیر الذکر ہے، تاہم اتنا نہیں کہ اس کو مجبوب کے حکم میں داخل کیا جاسکے، کیونکہ ہم تصریح کر آئے ہیں کہ جس شخص کا فقط حشفہ بھی داخل ہوسکتا ہو، اسے مجبوب کے حکم میں نہیں شمار کیا جاسکتا ہے، لیکن چونکہ قاضی صاحب کو اصرار ہے کہ شخص مذکور کو مجبوب کے حکم میں داخل کرنا ہے اس لئے بار بار ذکر کے کوتاہ ہونے کا اور فرج کے اندرون نہ پہونچ سکنے کی بات دہرائی ہے، تاکہ ناظرین کا ذہن ان کی بات کو بآسانی قبول کرلے۔ چنانچہ تدریجاً وہ آخر میں یہاں تک لکھ گئے ہیں کہ

”عضو مخصوص کی حد درجہ کوتہی کہ ہونا نہ ہونا برابر ہے“۔

اب آپ نے خیال فرمایا کہ اس ابہام وتکرار کا مقصد یہ تھا کہ مدعا علیہ کسی طرح عنت کی صف سے نکل کر مجبوبیت کے دائرہ میں آجائے، تاکہ تفریق بغیر تاجیل کے فیصلہ کے لئے جواز کی صورت پیدا ہوسکے، لیکن قاضی صاحب نے یہ غور نہیں فرمایا کہ ان کی علمی قابلیت اور بلند قامتی تسلیم کرتے ہوئے بھی اہل نظر کا ذہن ودماغ اس درجہ منجمد نہیں ہوگیا ہے کہ ”**قصیر الذکر کالزر**“ اور تین پوروں کے قریب عضو والے شخص کے درمیان امتیاز نہ کرسکیں، اور قاضی شریعت کے فرمان کو وحی آسمانی سمجھ کر کر مان لیں۔ آخر کھلی آنکھوں میں دھول جھونکنے سے کیا فائدہ؟۔

اور فالج زدہ شخص کے باب میں موصوف نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ اور بھی حیرت انگیز ہے، تعجب ہے، دعوی اتنا اونچا کردیا اور دلیل معمولی درجہ کی بھی ندارد؟ جس اصول کی روشنی میں یہ جزئیہ ارشاد فرمایا گیا ہے، اس کو تو آپ دیکھ چکے کہ موصوف کس درجہ مغالطہ کے شکار ہوئے ہیں؟ جب اصول ہی کی بنیاد کھوکھلی ہے، تو فروع کو کون پوچھے؟ تاہم اللہ جزائے خیر دے فقہائے امت کو وہ اس طرح کے امراض میں بھی جن سے عضو مخصوص متأثر ہوسکتا ہے، خاموش نہیں ہیں،

بلکہ بہت وضاحت کے ساتھ ان کا بھی قصہ طے کر گئے ہیں، چنانچہ شامی میں ہے:

”(قوله لمرض) ای مرض العنت وهو ما يحدث فی خصوص آلة مامع صحة الجسد فلاينافی ماياتی من ان المريض لايوجل حتی يصح لان المراد به المرض المضعف الاعضاء حتی حصل به فتور فی الآلة ،فتأمل“. (شامی ج۲۔ ص۵۹۴)

ترجمہ! (کسی مرض کی وجہ سے) یعنی مرضِ عنت کی وجہ سے، اور عنت وہ مرض ہے جو خاص آلۂ تناسل میں صحتِ جسمانی کے باوجود ہوتا ہے۔ اس تشریح کے بعد اس میں اور بعد میں آنے والے اس مسئلہ میں کہ مریض کو جب تک وہ صحت مند نہ ہوجائے، مہلت نہیں دیجائے گی، کوئی تعارض نہیں رہتا، کیونکہ اس مسئلے میں وہ مرض مراد ہے جو بدن کے اور حصوں میں ہوتا ہے، اور جس کی وجہ سے عضوِ تناسل میں بھی فتور پیدا ہوگیا ہو۔

عبارت قدرے مجمل ہے، اس لئے اس کی تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے، صاحب درمختار نے عنین کو ایک سال کی مہلت کا حکم بیان کرتے ہوئے اس کی یہ تشریح کی ہے کہ ”جو شخص عورت سے کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے جماع پر قادر نہ ہو، عنین ہے“۔ پھر تھوڑی دور چل کر یہ فرماتے ہیں کہ:

”يوجل من وقت الخصومة ما لم يكن صبياً او مريضاً او محرماً فبعد بلوغه وصحته واحرامه“. (شامی ج۲۔ ص۵۹۵)

ترجمہ! مہلت کی ابتدا وقتِ خصومت سے ہوگی، بشرطیکہ وہ نابالغ، مریض، یا حالتِ احرام میں نہ ہو، ورنہ پھر بلوغ، صحت، اور احرام سے نکل جانے کے بعد سے مہلت شمار ہوگی۔

اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ مریض کی مہلت صحت ہونے کے بعد شمار ہوگی، اور پیشتر کی تشریح سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جو شخص مرض کی وجہ سے صحبت پر قادر نہ ہو اس کو اسی حال میں سال بھر کی مہلت دی جائے گی۔ دونوں عبارتوں میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں مرض سے مراد مرضِ عنت ہے، جو بطورِ خاص عضوِ تناسل میں ہوتا ہے، اس میں مہلت اسی حال میں دی جائے گی، اور دوسری

صورت میں مرض سے مراد عام امراضِ جسمانی ہیں، جن سے آلہ میں فتور پڑ جاتا ہے۔ اس صورت میں صحت ہونے کے بعد مہلت دی جائے گی۔ اس تشریح کے بعد ظاہر ہے کہ فالج مخصوص عضوِ تناسل کا مرض نہیں ہے، بلکہ عام امراضِ بدن میں اس کا شمار ہے، لہٰذا اس کے مقدمہ میں حقِ تفریق کا سوال ہی نہیں اٹھتا، ہاں فالج سے صحت یاب ہونے بعد اگر وہ شخص صحبت پر قادر نہ ہوسکا تو اسے عنین قرار دے کر سال بھر کی مہلت دی جائے گی، نہ کہ اس پر ادھر فالج کا اثر ہوا اور ادھر عورت جھٹ قاضی کی عدالت میں پہونچی، قاضی صاحب نے ڈاکٹری معائنہ کرا کے سرٹیفکٹ حاصل کر لی کہ مرض یا تو لاعلاج ہے یا اس سے شفا کی امید کمتر ہے، بس اس بنیاد پر قاضی صاحب نے مجبوب کے حکم میں ملحق کر کے عورت کے ہاتھ میں جھٹ پروانۂ تفریق تھمادیا۔

غور کیجئے! کس قدر بے اصول اور بے جوڑ بات ہے؟ یہ نکاح وتفریق کا معاملہ کیا ہوا کھیل بن گیا۔ ان بنیادوں پر اگر فسخِ نکاح کیا جانے لگا تب تو کسی کا نکاح محفوظ نہیں رہ سکتا، خصوصاً ہمارے دورِ ناخداترسی میں، جبکہ دس بیس ٹکے دے کر بے تکلف اچھے اچھے ڈاکٹروں سے جعلی سرٹیفکٹ حاصل کرنا روزمرہ کا مشاہدہ ہے، اب وہ لوگ کہاں جو جھوٹ کو گناہ کبیرہ سمجھتے ہیں۔ معاملہ بہت آسان ہے، جہاں کسی عورت کو شوہر سے شکایت ہوئی، فوراً قاضی کی عدالت میں پہونچی، شوہر کے خلاف عنت کا دعوی کیا، قاضی تو فرض کئے بیٹھا ہے کہ عورت بہر حال مظلوم ہوتی ہے، اس نے شوہر کو عدالت میں گھسیٹ بلایا، رسوائی الگ ہوئی، ڈاکٹری معائنہ کرایا گیا، ڈاکٹر کو دس بیس ٹکے دستیاب ہوگئے، اس نے موافق رپوٹ لکھ دی، قاضی صاحب نے مجبوب قرار دے کر تفریق بغیر تاجیل کا فیصلہ کر دیا، چلئے قصہ ختم ہوا، عورت نے دوسری جگہ شادی رچالی، شوہر غریب کہتا ہی رہے کہ میں عنین نہیں ہوں، کون سنتا ہے؟ قاضیٔ شریعت کا فیصلہ ہے کس مفتی میں طاقت ہے کہ دم مار سکے؟ اب شوہر اولاً اپنے مرد ہونے کی سند حاصل کرے، پھر کہیں اس کا نکاح ہوسکتا ہے، ورنہ زندگی بھر نامردی کا داغ لگائے بیٹھا رہے، اور گوشۂ رسوائی میں مرجائے۔ سبحان اللہ! ایں کار از تو آید مرداں چنیں کنند

قاضی صاحب نے میڈیکل سائنس کی دہائی دی:

قاضی صاحب موصوف نے میڈیکل سائنس کی ترقی کی دہائی دیتے ہوئے ارشاد

فرمایا ہے کہ:

> ”موجودہ دور میں میڈیکل سائنس نے جو ترقی کی ہے اور جس کے نتیجے میں بہت سی دقیق اور پس پردہ باتیں آئینہ کی طرح منکشف ہو جاتی ہیں، انہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔
> (ص۔۲۲)

کوئی محترم قاضی شریعت بہار سے دریافت کرے کہ قبلہ! میڈیکل سائنس کی ترقی صرف دریافتِ امراض اور انہیں لاعلاج یا عسیر العلاج ہی ثابت کرنے کے سلسلے میں ہوئی ہے یا علاج کرنے کے باب میں بھی؟ قاضی صاحب گستاخی معاف کریں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میڈیکل سائنس کی ترقی وغیرہ الفاظ بول کر مفتیوں کو مرعوب کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ حضرات تو صرف ”شامی، بحرالرائق، اور فتح القدیر“ کی وادیوں میں گم رہتے ہیں، انہیں ان سب باتوں کی کیا خبر؟ ہم اس طرح کے انگریزی الفاظ بول دیں گے، بس مفتی سہم کر خاموش ہو جائیں گے۔

محترم قاضی صاحب! میڈیکل سائنس نے تو ضرور ترقی کی ہے، لیکن کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ گزشتہ صدیوں میں طبِ یونانی نے ترقی نہیں کی تھی، بلکہ ہم تو دیکھتے ہیں کہ بعض امراض کا علاج میڈیکل سائنس اب بھی دریافت نہیں کر سکی ہے، جبکہ طبِ یونانی اس کے علاج سے فارغ ہو چکی ہے۔ بعض امراض میں میڈیکل سائنس صرف چیڑنے پھاڑنے کا حکم دیتی ہے، جب کہ طبِ یونانی معمولی گھاس پات سے ان کا کامیاب معالجہ کر لیتی ہے۔ اور پھر محترم! ترقی تو یہ ہے کہ پہلے کوئی مرض لاعلاج رہا ہو اور اب میڈیکل سائنس نے کوئی کامیاب علاج دریافت کیا ہو، نہ یہ کہ یونانی طبیب تو کامیاب معالجہ کی ضمانت دیتا ہے، اور میڈیکل سائنس کا ماہر اسے لاعلاج کہنے پر بضد ہو، اگر یہی ترقی ہے تو اسے ترقیٔ معکوس کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔

برعکس نہند نام زنگی کافور

قاضی صاحب نےؔ دلیل پیش کی:

ماہر اطباء کی رائے کو موصوف جو غیر معمولی وزن دیتے ہیں، اس کے لئے استدلال میں ”معین الحکام“ سے یہ وضاحت نقل کی ہے:

”ویجب الرجوع الی قول اھل البصر، والمعرفة من النخاسین فی معرفة عیوب الرقیق من الاماء والعبید وسائر الحیوانات“.

ترجمہ! لونڈی غلام اورحیوانات کے عیوب کی شناخت کے متعلق ماہر اوراہل بصیرت بردہ فروشوں کی جانب رجوع کرنا ضروری ہے۔

سوال دیگر جواب دیگر۔ اسے کہتے ہیں۔ دعوی یہ ہے کہ مریض قابلِ علاج ہے یا نا قابلِ علاج؟ اس کے تحقیق میں ڈاکٹروں کی رائے پر اعتماد کرکے اس کے مطابق فیصلہ شرعی کیا جائے گا۔ دلیل یہ ہے کہ مرض کی شناخت اورتعیین میں اختلاف ہوتو ماہرین کی جانب رجوع کیا جائے۔ کوئی بتائے کہ یہ دلیل مذکورہ دعوی پر کیونکر منطبق ہوسکتی ہے؟ قضیہ زیر بحث میں مرض کی شناخت خود مریض کے اقرار سے ثابت ہے، اوردلیل مذکور میں قابلِ علاج اورلا علاج ہونے کی تشخیص کے متعلق نہ کوئی صراحت ہے نہ اشارہ، پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ اس سے استدلال کیسے درست ہوا؟ اس تشخیص کے سلسلے میں دلیلِ مذکور کچھ نصرت نہیں کرتی، حیرت ہے قاضی صاحب جیسا دانش مند عالم اس درجہ بے جوڑ استدلال کیسے حوالۂ قلم کررہا ہے؟۔

الحاق بالمجبوب کا نکتہ:

قاضی صاحب چند فتاوے کے ذکر کے بعد جو فیصلہ کے خلاف مختلف مراکز سے حاصل کئے گئے تھے، لکھتے ہیں:

> ”بہرحال میرے نزدیک جملہ مذکورۃ الصدر فتاوے اصولی طور پر صحیح ہونے کے باوجود اس مقدمہ خاص میں دیئے گئے حکم کو متاثر نہیں کرتے کہ فیصلہ کرنے والوں نے اہل معرفت کی رائے اورمعائنہ پر اعتماد کرتے ہوئے علت کو نا قابلِ زوال سمجھا، اوراس ظن غالب کے حصول کے بعد انہوں نے اسے مجبوب کے ساتھ ملحق قرار دیتے ہوئے تاجیل کی ضرورت نہیں سمجھا، اورفوراً حکم تفریق دے دیا“۔ (ص۔۲۴)

ان سطروں کے پڑھنے کے بعد اگر آپ کے پاس کتابچہ موجود ہوتو فیصلہ ایک بار پھر غور سے پڑھ جایئے، اورنہ ہوتو ہم نے فیصلہ کا جو خلاصہ درج کیا ہے اسے ہی دیکھ لیجئے، اورغور کیجئے، کہ فیصلہ کرنے اورنافذ کرنے والوں کے ذہن ودماغ کے کسی گوشے میں الحاق بالمجبوب کا نکتہ

محسوس ہوتا ہے، ہمیں تو محسوس نہیں ہوا، صاف ظاہر ہے کہ فیصلہ عنین لا علاج ہونے کی بنیاد پر ہوا ہے، لیکن غالباً اس بنیاد کا ضعف قاضی صاحب بھی محسوس فرماتے ہیں، اور انہوں نے طے کر رکھا ہے کہ مذکورہ فیصلہ صحیح ثابت کرنا ہے، خواہ علم و دیانت کا خون ہی کیوں نہ ہو جائے، اس بنا پر ایک نکتہ اپنی جانب سے تصنیف کر کے فیصلہ میں نتھی کر دیا، لیکن ہمارے خیال میں ایسا کر کے وہ اپنے وقارِ علم و تفقہ میں کوئی خوشگوار اضافہ نہیں فرما رہے ہیں۔ افسوس، ہمیں قاضی محترم کے ساتھ بہت حسن ظن تھا، مگر اس مقالہ کے پڑھنے کے بعد اس کا قائم رکھنا دشوار ہو گیا، انہیں قلم اٹھانے سے پہلے تمام امور پر غور کر لینا چاہئے تھا۔ ہمیں سب سے زیادہ تعجب اس بات پر ہے کہ مقالہ میں کس بے تکلفی سے متعدد بے دلیل دعوی کرتے چلے گئے ہیں، اور ان پر انہیں اصرار ہے، پھر انہیں بے بنیاد مزعومات پر تفریعات کی عمارت بھی کھڑی کر دیتے ہیں۔ اگر اسی کا نام علم و تفقہ ہے تو آدمی کا اس سے خالی رہنا بہتر ہے۔

یہاں جی چاہتا ہے کہ محکمہ شرعیہ مئو کے اربابِ حل وعقد سے گزارش کر دی جائے کہ اگر انہیں مریض کا معائنہ کرانا ضروری تھا تو کیا اس کے لئے کوئی ماہر تجربہ کار اور متدین طبیب و ڈاکٹر ضروری نہیں تھا؟ ہمارے علم میں مئو کے اندر بعض دیندار اطبا خاص انہیں امراض کے ماہر موجود ہیں، آپ نے ان کی جانب رجوع نہیں کیا، ان کی رائے اس مسئلہ میں جو وزن رکھتی وہ خود آپ پر بھی مخفی نہیں ہے۔

مؤیدین سے گزارش:

کتابچہ کے آخر میں بہت سے علماء کرام کی تائیدات ثبت ہیں، ان تائیدات کو دیکھ کر ہمیں اولاً تو یہی خیال ہوا کہ جب ان اکابر نے تصدیق کر دی ہے تو ہماری کیا بساط کہ زبانِ نقد کھولیں، لیکن پورا کتابچہ پڑھ جانے کے بعد اندازہ ہوا کہ حضرات مؤیدین غالباً ایک دوسرے پر اعتماد کر کے پورا مضمون پڑھے بغیر دستخط ثبت کر دیئے، یا یہ ہوا ہو کہ پڑھنے کے بعد مضمون کے ظاہری کروفر سے متاثر و مرعوب ہو گئے ہوں۔ بہرحال جو بات بھی ہو ان حضرات کے لئے ایسا کرنا مناسب نہ تھا، ان میں بعض تصدیقات تو محض بھرتی کی ہیں، تاہم ان کی خدمت میں گزارش کرتے ہیں کہ:

''حضرات مؤیدین کرام! آپ خوب جانتے ہیں کہ شریعت میں نکاح کتنا مقدس رشتہ ہے، اورعورت سے حلِ استمتاع کا معاملہ کس درجہ نازک ہے؟ اوراسی کے مقابلہ میں زنا کی قباحت وشناعت کس قدر ہے۔ اوراسی لئے نکاح منعقد ہوجانے کے بعد احتیاطیں ملحوظ رکھی گئی ہیں کہ بعض جگہ ناواقفِ حال شخص کو اچھا خاصا تشدد معلوم ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ مذہب احناف کی رو سے یہ شرعی پنچایت وغیرہ کچھ حیثیت نہیں رکھتی۔ ہمارے علمانے زمانۂ حال کی مشکلات پر نظر رکھتے ہوئے ان مسائل ومعاملات میں بدرجۂ مجبوری امام مالک کا مسلک اختیار فرمایا ہے۔ ان باتوں پر نظر کرتے ہوئے ضروری تھا کہ تصدیق کرنے سے پہلے خوب تحقیق فرمالی ہوتی، یہ مسائل عامۃ الورود بھی نہیں ہیں کہ ہروقت ان کی تفصیلات ذہن میں مستحضر رہتی ہوں، بلکہ مدتوں میں کبھی پیش آتے ہیں، اس لئے اور بھی زیادہ تحقیق کی ضرورت تھی، اپنے اہل علم احباب پر اعتماد کرنا نامناسب نہیں ہے، لیکن مسئلہ نازک تھا اس لئے بطور خود تلاش بھی ناگزیر تھی۔ اب آپ نے دیکھا کہ فیصلہ کس درجہ غلط ہوا، تفریق قطعاً نہیں ہوئی، مدعیہ اب بھی مدعاعلیہ کے نکاح میں ہے، دوسرا نکاح قطعاً باطل ہے، اس کا سارا وبال قاضی پر آئے گا، مگر چونکہ شرکت اس کی تائید میں آپ حضرات کی بھی ہوگئی خواہ بعد ہی میں ہوئی ہو، اس لئے اس وبال سے آپ حضرات بھی اپنا دامن بچا نہیں سکتے۔ اب اس کی صورت یہی ہے کہ فوراً اس سے رجوع کیجئے، حق کے معاملہ میں مداہنت، یا جنبہ داری، یا خوشامد روا نہیں ہے، اوراگر آپ کے نزدیک واقعی فیصلہ صحیح ہے تو ہماری ان معروضات کو بدلائلِ واضحہ رد کیجئے، تاکہ ہم اپنے خیال سے باز آئیں

وللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

خاتمہ:

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس امر کا انکشاف بھی کردیا جائے کہ جس مریض کے لاعلاج ہونے کا شہرہ اڑا دیا گیا ہے پہلے تو اس کی نامردی کو مخصوص لوگ ہی جانتے تھے، اوراب وہ سر بازار رسوا ہوگیا ہے، تھوڑی مدت کے علاج کے بعد مکمل صحت یاب ہوچکا ہے، اس سلسلے میں ایک سند تو خود معالج نے دی ہے، اوردوسری جناب ڈاکٹر اظہار الحق صاحب نے جن کے بیان کا حوالہ بار بار آیا ہے۔ ہمارا مقصد اس سے صرف اتنا ہے کہ اس کے لاعلاج ہونے کے

فیصلہ میں کس درجہ نامناسب تعجیل کی گئی ہے۔ کتابچہ دیکھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب وہ کبھی صحت یاب نہ ہوگا، خدا کا کرنا، وہ کس قدر جلد صحت یاب ہوگیا۔

یہاں جناب مولانا قاضی مجاہدالاسلام صاحب کی یہ سطریں پڑھ لیجئے:

> ''خصوصیت کے ساتھ مقدمۂ زیر بحث میں مدعا علیہ کے نقص کی جو کیفیت واضح ہوکر سامنے آئی ہے، اور جس مرض کا فقہا[۳] نے حوالہ دیا ہے، اس مرض کے بارے میں مَیں نے پٹنہ میڈیکل کالج کے بعض ماہر ڈاکٹروں سے مشورہ کیا اور ان کی رائے کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہونچا کہ یہ مرض بہت پیچیدہ ہے، اور خاص کر بلوغ کے بعد اس کی پیچیدگی کئی گنا بڑھ جاتی ہے''۔

غور کیجئے! جس مریض کو پٹنہ سے لے کر دیوبند کے قاضیان کرام لاعلاج ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں، ڈاکٹروں سے شہادتیں حاصل کی جارہی ہیں، مرض کی پیچیدگی کو بہت اہتمام سے بیان کیا جارہا ہے، وہی مریض خود اسی مقالہ کے ضبطِ تحریر میں آنے سے مہینوں پہلے صحت مند اور شفایاب ہوچکا ہے، معلوم نہیں کن ماہر ڈاکٹروں سے مشورہ کیا گیا، جن کی مہارت کی خصوصیت بس اتنی ہے کہ جس وقت وہ مریض کو لاعلاج ہونے کا سارٹیفکٹ دے رہے ہیں، عین اسی وقت وہ اپنے مرض سے نجات پاچکا ہے۔ **والقدرة والعلم عند الله**

هذا آخر كلامنا، والله نسأله التوفيق ونرجو منه القبول ولاحول ولاقوة الا بالله العلى العظيم

حاشیہ

(۱) تصریح کچھ نقل کی تھی، مگر اس میں تلبیس اتنی واضح تھی کہ مرتب رسالہ نے شاید رسوائی کے خوف سے نکال دیا۔

(۲) ہم نے یہ مضمون اصل کتاب سے نہیں بلکہ اس کی فوٹو کاپی سے نقل کیا ہے، جس پر جگہ جگہ کالے دھبے پڑے ہوئے ہیں، اس لئے خط کشیدہ الفاظ واضح نہیں ہوسکے۔

(۳) موصوف نے درمختار کے حوالے سے جو طویل اقتباس دیا ہے، اس میں یہ تصریح ضرور موجود ہے لیکن قاضی صاحب نے تشریح کے ذیل میں اسے ذکر نہیں کیا ہے۔

(۳) اصل کتاب میں تو فقہا کا ہی لفظ ہے، لیکن غالباً یہ سہوِ کتابت ہے، اطباء ہونا چاہئے۔

أَلْمَدُّ التَّعْظِيْمِيُّ لِاِسْمِ الْجَلَالَةِ

یعنی

لفظ ''اللہ'' میں مد کی تحقیق

مُقَدِّمَۃ

کم وبیش پچیس سال پہلے یہ خاکسار راقم الحروف الہ آباد مصلح الامت حضرت مولانا شاہ وصی اللہ صاحب نوراللہ مرقدہٗ کے قائم کردہ مدرسہ وصیۃ العلوم میں مدرس تھا، حضرت مصلح الامت کی برکت سے الہ آباد علماء ومشائخ کا مرکز بنا ہوا تھا۔ ملک کے نامور مشائخ الہ آباد تشریف لایا کرتے، ان دنوں حضرت شاہ صاحب کی خانقاہ کے ساتھ شیخ طریقت حضرت مولانا محمد احمد صاحب پرتاپ گڈھی نوراللہ مرقدہٗ کا بھی الہ آباد میں فیضان جاری تھا۔

الہ آباد میں پہلی مرتبہ یہ بات علم میں آئی کہ فلاں بزرگ اذان میں اسم ذات ''اللّٰہ'' میں مدوتطویل پر نکیر فرماتے ہیں، اوراسے جائز نہیں قرار دیتے۔ اوراس بات پر انھیں اصرار ہے، تعجب ہوا کہ قرآنی کلمات کے تلفظ کا مسئلہ جو کہ فن تجوید سے متعلق ہے، اس کے مسائل کا یہ اہتمام بلیغ اذان میں کیوں ہے؟ جہاں تک کلمات اذان کی تصحیح کا مسئلہ ہے، اس کا اہتمام تو ہونا ہی چاہئے، لیکن لفظ ''اللّٰہ'' پر مد کرنا اتنا غلط ہے کہ اس پر اس شدومد سے نکیر کی جائے، کچھ سمجھ میں نہیں آیا، چونکہ وقت کے ایک مسلم اور بڑے بزرگ کی جانب سے یہ آواز اٹھ رہی تھی، اس لئے کچھ کہنے کی ہمت نہ ہوتی تھی۔

ایک روز الہ آباد کے ایک بڑے بزرگ جو عالم بھی تھے، قاری بھی تھے، فن تجوید میں

مہارت رکھتے تھے، اور **مصلح الامت** حضرت مولانا شاہ وصی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کے خلیفہ بھی تھے، یہ بزرگ حضرت مولانا قاری حبیب احمد صاحب [۱] تھے، حضرت موصوف دو تین صفحے کی ایک تحریر لکھ کر لائے، اس میں انھوں نے اول الذکر بزرگ کے خیال کی تردید فرمائی تھی، انھوں نے یہ تحریر میرے حوالے کی اور فرمایا کہ اس تحریر سے اگر آپ متفق ہوں تو اس پر مفصل مضمون لکھ دیں، مجھے ان کا مضمون پسند آیا اسی کو بنیاد بنا کر میں نے مطالعہ شروع کیا۔ اور حاصل مطالعہ ایک مضمون کی صورت میں لکھ کر حضرت قاری صاحبؒ کی خدمت میں پیش کیا، انھوں نے پسند کیا، اور تصویب فرمائی، پھر اس وقت کے ماہر مجود و قاری استاذ الاساتذہ حضرت قاری ظہیر الدین صاحب معروفی [۲] مصنف ''احیاء المعانی'' کی خدمت میں پیش کیا، انھوں نے بھی تائید و تحسین فرمائی، اس کے بعد میں نے مدرسہ ریاض العلوم گورینی کے شیخ الحدیث اور صدر مفتی حضرت مولانا مفتی محمد حنیف صاحب مدظلہٗ [۳] اور شعبۂ تجوید و قرأت کے صدر حضرت مولانا قاری محمد اسماعیل صاحب [۴] کی خدمت میں پیش کیا، ان دونوں بزرگوں نے بھی تائید فرمائی۔ ان حضرات کی تائیدات کے بعد اس کی صحت پر اطمینان ہوگیا، اس وقت برادر عزیز مولانا مفتی زین الاسلام صاحب الہ آبادی استاذ و مفتی مدرسہ بیت المعارف الہ آباد، دارالعلوم دیوبند میں دارالافتاء کے طالب علم تھے، انھیں میں نے مذکورہ مضمون دے دیا کہ رسالہ دارالعلوم دیوبند میں شائع کرادیں۔

میں منتظر رہا کہ رسالہ میں چھپ جائے گا، مگر نہیں چھپا، چند ماہ کے بعد وہ الہ آباد تشریف لائے تو ایک رسالہ میرے ہاتھوں میں دیا، جس کا نام تھا ''**أَلْمَدُّ التَّعْظِيْمِيُ لِاِسْمِ الْجَلَالَةِ** ''اور مرتب کی جگہ میرا نام لکھا ہوا تھا۔ مجھے تعجب ہوا۔ انھوں نے بتایا کہ یہ آپ والا وہی مضمون ہے، جسے دارالعلوم میں آپ شائع کرانا چاہتے تھے، میں نے دارالعلوم رسالہ میں دینے سے پہلے مناسب سمجھا کہ استاذی حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب [۵] کو سنادوں، انھوں نے سنا تو بہت پسند فرمایا، اور حکم دیا کہ اسے پرچے میں نہیں رسالہ کی شکل میں چھپواؤ، انھیں نے رسالہ کا یہ نام رکھا، اور چھاپنے کے اخراجات بھی عطا فرمائے اور ارشاد فرمایا کہ حافظ محمد طیب صاحب مکتبہ نعمانیہ والوں کو دیدو، وہ شائع کرادیں گے۔ چنانچہ انھوں نے شائع کرادیا ہے اور آپ کی

خدمت میں بھیجا ہے، اس خبر سے اس وقت کتنی خوشی ہوئی اب کیا عرض کروں۔

کلاہِ گوشۂ دہقاں بآفتاب رسید

اللہ جانے یہ رسالہ ان بزرگ کی خدمت میں باریاب ہوسکا یا نہیں، لیکن یہ مسئلہ ان کی طرف منسوب ہوکر وجہ نزاع بنا رہا، اساتذہ کی صحبت اور کتابوں کے مطالعے سے میرے دل میں ایک عرصے سے یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ اس جیسے فروعی اور اجتہادی مسائل میں کسی پہلو پر شدت اختیار کرنی مناسب نہیں ہے، اس جگہ میں اس بات کو ادا کرنے کے لئے کہ فروعی اور اجتہادی مسائل میں اختلاف کے حدود کیا ہیں؟ اور ان کے امر کرنے اور ان پر نکیر کرنے میں شدت برتنے کا کیا حکم ہے؟ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی ایک عبارت نقل کرتا ہوں، اس سے میرا مدعا بھی واضح ہوگا۔ اور مناسب راہِ اعتدال بھی سامنے آئے گی۔ ان کا ایک رسالہ ''وحدت امت'' ہے اس میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

> ''سب سے پہلے میں یہ واضح کردینا چاہتا ہوں کہ نظری مسائل میں آراء کا اختلاف نہ مضر ہے، نہ اس کے مٹانے کی ضرورت ہے نہ مٹایا جاسکتا ہے، اختلافِ رائے نہ وحدتِ اسلامی کے منافی ہے نہ کسی کے لئے مضر! اختلاف رائے ایک فطری اور طبعی امر ہے جس سے کبھی انسانوں کا کوئی گروہ خالی رہا نہ رہ سکتا ہے..........
>
> انتظامی اور تجرباتی امور میں تو اختلافِ رائے خود رسول کریم ﷺ کے عہد مبارک میں آپ کی مجلس میں ہوتا رہا اور خلفائے راشدین اور عام صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے عہد میں امورِ انتظامیہ کے علاوہ جب نئے نئے حوادث اور شرعی مسائل پیش آئے جن کا قرآن وحدیث میں صراحۃً ذکر نہ تھا، یا قرآن کی ایک آیت کا دوسری آیت سے یا ایک حدیث کا دوسری حدیث سے بظاہر تعارض نظر آیا، اور ان کو قرآن وحدیث کی نصوص میں غور کر کے تعارض رفع کرنے اور شرعی مسائل کے استخراج میں اپنی رائے اور قیاس سے کام لینا پڑا، تو ان میں اختلافِ رائے ہوا، جس کا ہونا عقل ودیانت کی بنا پر ناگزیر تھا۔
>
> اذان ونماز جیسی عبادتیں جو دن بھر میں پانچ مرتبہ میناروں اور مسجدوں میں ادا کی جاتی ہیں، ان کی بھی جزوی کیفیات میں اس مقدس گروہ کے افراد کا خاصا اختلاف نظر آتا ہے۔
>
> ایسے ہی غیر منصوص یا مبہم معاملات میں حلال وحرام، جائز ناجائز میں بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم

کی رایوں کا اختلاف کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں ہے، پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے شاگرد حضرات تابعین کا یہ عمل بھی اہل علم کو معلوم ہے کہ ان میں سے کوئی جماعت کسی صحابی کی رائے کو اختیار کر لیتی تھی، اور کوئی ان کے بالمقابل دوسری جماعت دوسرے صحابی کی رائے پر عمل کرتی تھی، لیکن صحابہ وتابعین کے اس پورے خیر القرون میں، پھر اس کے بعد ائمہ مجتہدین اور ان کے پیروؤں میں کہیں ایک واقعہ بھی ایسا سننے میں نہیں آیا کہ ایک دوسرے کو گمراہ یا فاسق کہتے ہوں، یا کوئی مخالف فرقہ یا گروہ سمجھ کر ایک دوسرے کے پیچھے اقتداء کرنے سے روکتے ہوں[٢] یا کوئی مسجد میں آنے والا لوگوں سے یہ پوچھ رہا ہو کہ یہاں کے امام اور مقتدیوں کا اذان واقامت کے صیغوں میں قرأت فاتحہ، رفع یدین وغیرہ میں کیا مسلک ہے؟ ان اختلافات کی بنا پر ایک دوسرے کے خلاف جنگ وجدال یا سب وشتم، توہین، استہزاء اور فقرہ بازی کا تو ان مقدس زمانوں میں کوئی تصور ہی نہ تھا۔

امام ابن عبدالبر قرطبیؒ نے اپنی کتاب ’’جامع بیان العلم‘‘ میں سلف کے باہمی اختلافات کا حال الفاظ ذیل میں بیان کیا ہے،:

’’عن یحییٰ بن سعیدٍ قال مابرح اھل الفتویٰ یفتون فیحل ھٰذا یحرم ھٰذا فلا یریٰ المحرم المحل ولا یریٰ المحل أن المحرم ھلک لتحریمہ‘‘۔(ص٨٠) یحیٰ بن سعید فرماتے ہیں کہ ہمیشہ اہل فتویٰ فتوے دیتے رہے، ایک شخص غیر منصوص احکام میں ایک چیز کو حلال قرار دیتا ہے دوسرا حرام کہتا ہے، مگر نہ حرام کہنے والا یہ سمجھتا ہے کہ جس نے حلال ہونے کا فتویٰ دیا وہ ہلاک اور گمراہ ہوگیا، اور نہ حلال کہنے والا یہ سمجھتا ہے کہ حرام کا فتویٰ دینے والا ہلاک یا گمراہ ہوگیا۔

اسی کتاب میں نقل کیا ہے کہ حضرت اسامہ بن زید نے فقیہ مدینہ حضرت قاسم بن محمد سے سے ایک مختلف فیہ مسئلہ کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ آپ جس پر عمل کر لیں کافی ہے، کیونکہ دونوں طرف صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کا اسوہ موجود ہے۔

یہاں اصولِ دین اور اسبابِ اختلاف سے ناواقف لوگوں کو شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ شریعت اسلام میں ایک چیز حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو، اور جائز بھی ہو، ناجائز بھی ہو، ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سے ایک غلط اور ایک صحیح ہوگی پھر دونوں جانب کا یکساں احترام

کیسے باقی رہ سکتا ہے، جس کو ایک آدمی غلط سمجھتا ہے اس کو غلط کہنا عین دیانت ہے۔

جواب یہ ہے کہ کلام مطلق حرام وحلال اور جائز وناجائز میں نہیں، کیونکہ قرآن وسنت کے منصوصات اور تصریحات کے اعتبار سے کچھ چیزیں واضح طور پر حرام ہیں، جیسے سود، شراب، جوا، رشوت وغیرہ، ان میں دو رائیں نہیں ہوسکتیں، اور نہ سلف صالحین کا ان میں کہیں اختلاف ہوسکتا تھا، اور ان میں اختلاف کرنا تو دین کے بینات اور واضح نصوص کا انکار کرنا ہے یہ باتفاق امت گمراہی اور الحاد ہے، اور جو ایسا کرے اس سے بیزاری اور برأت کا اعلان کرنا عین تقاضائے ایمان ہے، اس میں رواداری ممنوع ہے۔

یہ رواداری کی تلقین اور اختلاف رائے کے باوجود اپنے مخالف کی رائے کا احترام صرف ایسے مسائل میں ہے جو یا تو قرآن وسنت میں صراحۃً مذکور نہیں ہیں یا مذکور تو ہیں مگر ایسے اجمال وابہام کے ساتھ کہ ان کی تشریح وتفسیر کے بغیر ان پر عمل نہیں ہوسکتا، یا دو آیتوں یا دو روایتوں میں بظاہر کچھ تعارض نظر آتا ہے، ان سب صورتوں میں مجتہد عالم کو قرآن وسنت کے نصوص میں مقدور بھر غور وفکر کرکے یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ اس کا منشاء اور مفہوم کیا ہے، اور اس سے کیا احکام نکلتے ہیں، اس صورت میں ممکن ہے کہ ایک مجتہد عالم اصول اجتہاد کے مطابق قرآن وسنت اور تعامل صحابہ وغیرہ میں غور کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہونچے کہ فلاں کام جائز ہے اور دوسرا مجتہد عالم ان ہی اصولوں میں غور وفکر کرکے اس کے ناجائز ہونے کو صحیح سمجھے، ایسی صورت میں یہ دونوں اللہ تعالیٰ کے نزدیک اجر وثواب کے مستحق ہیں کسی پر کوئی عتاب نہیں، جس کی رائے اللہ تعالیٰ کے نزدیک صحیح ہے اس کو دوہرا اجر وثواب، اور جس کی صحیح نہیں اس کو ایک اجر ملے گا۔

جس مسئلہ میں صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہو اس کی کوئی جانب شرعی حیثیت سے منکر نہیں کہلائے گی کیونکہ دونوں آراء کی بنیاد قرآن وسنت اور ان کے مسلمہ اصول پر ہے، اس لئے دونوں جانب داخل معروف ہیں، زیادہ سے زیادہ ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح کہا جاسکتا ہے، اس لئے ان مسائل مجتہد فیہا میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ بھی کسی پر عائد نہیں ہوتا بلکہ غیر منکر پر نکیر کرنا خود ایک منکر ہے، یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین کا بے شمار مسائل میں جواز اور حرمت وحلت کا اختلاف ہونے کے باوجود کہیں منقول

نہیں ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے پر اس طرح نکیر کرتا ہو جیسے منکرات پر کی جاتی ہے، یا ایک دوسرے کو یا اس کے متبعین کو گمراہی یا فسق وفجور کی طرف منسوب کرتا ہو یا اس کو ترکِ وظیفہ یا ارتکابِ حرام کا مجرم قرار دیتا ہو۔ حافظ ابن عبد البرؒ نے امام شافعیؒ کا جو قول نقل کیا ہے وہ بھی اس پر شاہد ہے جس میں فرمایا ہے کہ ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد کا تخطیہ یعنی اس کو خطاوار مجرم کہنا درست نہیں۔ (ماخوذ از ''وحدت امت'' بحذف واختصار)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ مسلمانوں میں تفرقہ کے اسباب کیا ہیں؟ اس سلسلے میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

> ''اب میں ان اسباب وعوامل کو پیش کرتا ہوں، جو میرے غور وفکر کی حد تک مسلمانوں میں باہمی آویزش اور شقاق وجدال کا سبب بنے ہوئے ہیں، اور افسوس اس کا ہے کہ اس کو خدمت دین سمجھ کر کیا جاتا ہے''۔

حضرت مفتی صاحبؒ نے اس موضوع پر جس چیز کو تفرقہ کا پہلا سبب بتایا ہے وہ غلو ہے، غلو یہ ہے کہ کسی بھی مسئلہ اور حکم کا جو درجہ اور رتبہ ہو اس کی حد سے آگے بڑھا دیا جائے۔ غلو ہی کا ایک شعبہ یہ بھی ہے کہ غیر منصوص اور اجتہادی مسائل کے سلسلے میں ایسا رویہ اختیار کیا جائے کہ وہ فرض وواجب یا حرام وناجائز معلوم ہونے لگ جائیں۔ حضرت مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ:

> ''میرے نزدیک اس جنگ وجدل کا ایک بڑا سبب فروعی اور اجتہادی مسائل میں تحزب وتعصب اور اپنی اختیار کردہ راہ عمل کے خلاف کو عملاً باطل اور گناہ قرار دینا، اور اس عمل کرنے والوں کے ساتھ ایسا معاملہ کرنا ہے، جو اہل باطل اور گمراہ فرقوں کے ساتھ کرنا چاہئے''۔

پھر لکھتے ہیں کہ:

> ''مضرت رساں اور تباہ کن ایک تو اس کا یہ منفی پہلو ہے کہ اپنی رائے اور اختیار سے اختلاف رکھنے والوں کے ساتھ جنگ وجدال کیا جائے، اور دوسرے ان فروعی مسائل کی بحثوں میں یہ غلو ہو کہ علم وتحقیق کا سارا زور اور بحث وتمحیص کی طاقت اور عمر کے اوقاتِ عزیز ان ہی بحثوں کی نذر ہو جائیں، اگر چہ ایمان واسلام کے بنیادی اور قطعی اجماعی مسائل مجروح ہو رہے ہوں، کفر والحاد دنیا میں پھیل رہا ہو، سب سے صرف نظر کر کے ہمارا علمی مشغلہ یہی فروعی

بخشیں بنی رہیں‘‘۔

مفتی صاحب کے اس ارشاد کی روشنی میں غور کرنا چاہئے کہ کلماتِ اذان میں مَد کرنے اور تجوید وترتیل کے غیر منصوص مسائل میں اتنا زور صرف کرنا کہ ان کی بنیاد پر مسلمانوں میں تفرق وانتشار پیدا ہونے لگے، یا وہ حلال وحرام کی اہمیت اختیار کرلیں، کہاں تک بجا ہے؟ اس طرح کے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے بڑا امیدان موجود ہے، جہاں صراحۃً اللہ ورسول ﷺ کے قطعی فرمانوں کی خلاف ورزی ہورہی ہے، ان پر محنت صرف کریں، تو اصلاح مفید ہو، ان جزئی اور اجتہادی وغیر منصوص مسائل میں تنگی پیدا کرنے اور انھیں منکر کے دائرے میں لاکر ان کی نہی پر زور لگانا بجائے خود منکر معلوم ہوتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جو کچھ فرمایا، راہِ اعتدال وہی ہے، جو مسائل قرآن وسنت کے نصوص سے صراحۃً ثابت ہیں، اور ان سے مسئلہ کا جو درجہ ثابت ہوتا ہے، اسی درجہ کا امر اور اسی درجہ کی نہی کی جائے گی، فرض یا حرام ہے، تو اس کے امر ونہی میں شدت کی جائے گی، سنت یا مستحب ہے یا مکروہ ہے، تو اسی لحاظ سے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کو کام میں لایا جائے گا، ہر چیز میں حدود کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

اذان میں مدصوت ثابت ہے، لفظ اللہ پر مد کرنے کا مسئلہ قرآن وسنت کے نصوص سے غیر متعلق ہے، حضرات قراء ومجودین کے اجتہادات ہیں، پھر ان اجتہادات کا تعلق الفاظ قرآنی کی ترتیل سے ہے، اذان میں مدصوت سے نہیں، تو اس میں اگر اختلاف ہوسکتا ہے تو اولیٰ غیر اولیٰ کا ہوسکتا ہے، اس میں کسی ایک جانب کو منکر اور غلط کہنا، خود منکر کے دائرے میں آجاتا ہے، حضرات مجتہدین کے یہاں حلت وحرمت اور جائز وناجائز کا اختلاف ہوا ہے، تو بھی انھوں نے اس کی اجازت نہیں دی ہے کہ کسی ایک پہلو کو بالکل غلط قرار دیا جائے، یہاں تو اس سے بہت ہلکا مسئلہ ہے۔

اسی طرح اور دوسرے بعض آداب ومستحبات کو ان کے درجے سے نکال کر فرائض و واجبات کے دائرے میں لوگ پہنچا دیتے ہیں، اور ان کے خلاف پر ایسی نکیر کرتے ہیں، جیسے نہ کرنے والے نے کوئی گناہ کرلیا ہو، ان امور کو مستقل موضوع بنانا، ان پر زور دینا، مسئلہ کو اس کے

حدود سے خارج کرنا ہے۔

مسلمان اللہ جانے کن کن مسائل ومعاملات پر لڑتے ہیں، ان فروعی جزئیات ومسائل میں انھیں الجھا کر مزید اختلاف کی راہ ہموار کرنے سے نقصان ہی نظر آتا ہے۔

اذان میں مدصوت کا یہ مسئلہ بعض بعض جگہوں پر پھر محلِ نزاع بنا ہوا ہے۔ اس کے تدارک کے لئے ''اَلْمَدُّ التَّعْظِيمِی'' کو دوبارہ شائع کیا جا رہا ہے۔ اللہ تعالی مدد فرمائیں۔

اعجاز احمد اعظمی

۲۰؍ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۴ھ

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) حضرت قاری حبیب صاحب کا آبائی وطن ضلع الہ آباد، موضع اوجھنی، تحصیل چایل ہے، اوجھنی میں ۶؍ رجب ۱۳۳۲ھ مطابق یکم جون ۱۹۱۴ء بروز دوشنبہ پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم گاؤں کے ایک شخصی مکتب میں حاصل کی، حفظ قرآن مجید ۱۲؍۱۳ سال کی عمر میں مکمل کیا، مدرسہ سبحانیہ میں حضرت قاری محبّ الدین صاحب قرأت حفص کی تکمیل کی، اور وہیں ابتدائی عربی کی کتابیں بھی پڑھیں، اس کے بعد مظاہر علوم سہارن پور میں کافیہ کی جماعت میں داخلہ لیا، ۱۳۵۵ھ کے لگ بھگ فراغت وہاں ہوئی، زمانہ طالب علمی میں حضرت تھانوی کی زیارت سے مشرف ہوئے، فراغت کے بعد حضرت مولانا عیسیٰ صاحب سے بیعت ہوئے، حضرت مولانا شاہ وصی اللہ صاحب سے اجازت وخلافت حاصل کی۔ ۶؍ محرم ۱۴۲۲ھ مطابق یکم؍ اپریل ۲۰۰۱ء کو آپ کی وفات ہوئی۔ (مزید تفصیل کے لئے ''کھوئے ہوؤں کی جستجو'' دیکھئے)

(۲) قاری ظہیر الدین صاحب کی پیدائش ۱۴؍ محرم ۱۳۳۱ھ مطابق ۲۴؍ دسمبر ۱۹۱۲ء میں ہوئی، حافظ عبد القادر صاحب معروفی سے حفظ کیا، پھر مدرسہ معروفیہ میں فارسی کی تعلیم حاصل کی، اور ابتدائی عربی تعلیم حضرت مولانا عبد الحی صاحب مئوی سے حاصل کی، پھر دار العلوم مئو میں مشکوۃ شریف، بیضاوی شریف تک تعلیم حاصل کی۔ علم تجوید وقرأت میں آپ امام الوقت ہیں، قرأت بروایت حفص قاری ریاست علی صاحب سے، قرأت سبعہ وعشرہ جناب قاری ضیاء الدین صاحب الہ آبادی اور قاری محبّ

الدین صاحب الہ آبادی سے حاصل کی۔ جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارک پور میں ۱۳۶۲ھ سے ۱۳۸۱ھ تک تدریسی خدمت انجام دی۔ آپ نے اردوخواں کے لئے قرأت سبعہ میں انتہائی جامع کورس چار جلدوں میں سب سے پہلے تالیف کیا۔ (۱) احیاء المعانی من حرز الامانی (جلد اول، قرأت سبعہ کے اصولی اختلافات) (۲) احیاء المعانی من حرز الامانی (جلد دوم، قرأت سبعہ کے فروعی اور جزئی اختلافات) (۳) اجراء السبعۃ المتواترۃ فی سورۃ الفاتحۃ والبقرۃ (۴) اصول ورش عن نافع۔ اس کے علاوہ عام حفاظ اور ناظرہ خواں کے لئے ''قواعد غنہ ومدود'' بھی تحریر فرمائی جس کی وجہ سے تلاوت کرنے میں قواعد کی رعایت انتہائی آسان ہوگئی۔ (اپنی باتیں، آپ بیتی مولانا زین العابدین صاحب)

(۳) مشرقی یوپی کے مشہور صاحب افتا عالم، حضرت مولانا وصی اللہ صاحب کے شاگرد خصوصی اور عاشق زار۔ مفتی حنیف صاحب کا آبائی وطن لپری ضلع جونپور ہے، مدرسہ ریاض العلوم گورینی اور مدرسہ بیت العلوم سرائے میر میں عرصۂ دراز تک شیخ الحدیث رہے، اخیر عمر میں ہر طرف سے یکسو ہوکر جوما میں عزلت نشینی اختیار کی، سوسال سے زائد عمر پائی، مارچ ۲۰۱۴ میں انتقال ہوا۔

(۴) مدرسہ ریاض العلوم گورینی کے صدر القراء، فن تجوید وقرأت کے امام ہیں، آپ کا آبائی وطن بہار ضلع رہتاس ہے، آپ کی پیدائش ۱۹۳۹ء میں صوبہ بنگال ضلع چوبیس پرگنہ کے مشہور شہر کانکی نارہ کا گنارہ میں ہوئی، جامعہ اسلامیہ مدنپورہ میں قاری عبداللہ سلیم صاحب دیوبندی سے عربی کی تعلیم کے ساتھ ساتھ قرأت بروایت حفص مکمل کی، اور قاری عتیق احمد صاحب سے تحفۃ الاطفال، خلاصۃ البیان، شاطبیہ رائیہ اور النشر للجزری پڑھی، اس کے بعد قرأت عشرہ کے لئے قاری محبّ الدین صاحب الہ آبادی کے دامن فیض سے وابستہ ہوئے۔ بہت سادہ، صاحب تدین اور پرکشش شخصیت کے مالک ہیں عرصۂ دراز سے مدرسہ ریاض العلوم گورینی میں سرگرم تدریس تجوید وقرأت ہیں۔ (حسن المحاضرات فی رجال القرأت ملخصاً، ص ۳۸۲)

(۵) گنگوہ کے مشہور صاحب نسبت بزرگ، مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند، شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب نوراللہ مرقدہ کے جانشین وخلیفہ۔ آپ کی ولادت ۱۰؍جمادی الثانی مطابق ۲۱؍ جولائی ۱۹۰۷ء میں قصبہ گنگوہ ضلع سہارن پور میں ہوئی، اور آپ کی وفات ۱۷؍ربیع الآخر ۱۴۱۷ھ مطابق ۳؍ستمبر ۱۹۹۶ء کو ہوئی۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے ''مفتی محمود الحسن صاحب، حالات وواقعات زندگی کا ایک تاریخی تذکرہ''۔ مصنف۔ سید محمد شاہد سہارن پوری)

لفظ اللہ میں مد کی تحقیق

اہلِ علم حضرات کی مجلس میں ذکر ہوا کہ اذان میں لفظ اللہ اکبر میں آواز کا دراز کرنا اور لفظ اللہ میں مد پیدا کرنا درست ہے یا نہیں؟ چونکہ قواعدِ تجوید کے لحاظ سے طویل مَد کا ثبوت موجود نہیں ہے، اس لئے خلجان ہوا، خیال ہوا کہ اس سلسلے میں حضرات قراء سے دریافت کیا جائے، بعض حضرات نے کتب تجوید سے عبارتیں نقل کر کے بھیجیں اس کے ساتھ کتب فقہیہ کی مراجعت بھی کی گئی جس سے ذیل کی معلومات فراہم ہوئیں جن کو ترتیب کے ساتھ یکجا کر دیا گیا، یہ ایک طالب علمانہ مطالعہ وتحقیق ہے، اہل نظر دیکھیں اگر خامیاں اور اغلاط محسوس ہوں تو نشاندہی فرمائیں۔

اصولی طور پر لفظ اللہ میں (جو کلمات اذان میں آیا ہوا ہے) مَد کرنے کے سلسلے میں دو پہلوؤں سے گفتگو ہو سکتی ہے، قواعد فقہیہ کی رو سے اور قواعد تجوید کے لحاظ سے، اگر غور کیا جائے تو کلمات اذان کی ادائیگی اور تصحیح کا تعلق قواعد تجوید سے زیادہ قواعد فقہیہ سے معلوم ہوتا ہے، کیونکہ تجوید وترتیل کا وجوب جیسا کہ اہل علم میں معروف ہے، آیت ”ورتل القرآن ترتیلاً“ سے ثابت ہوتا ہے، یعنی قرآن ترتیل کے ساتھ پڑھو، کھلی بات ہے کہ یہ وجوب صرف قرآن کے سلسلے میں ثابت ہوتا ہے اس کے علاوہ احادیث اور دوسری عبارات پر اس کا اطلاق مشکل ہے، علاوہ ازیں اذان واقامت کے باب میں فقہاء ایک حدیث نقل کرتے ہیں۔

”الأذان جزمٌ والأقامة جزمٌ والتكبير جزمٌ :۔ اذان واقامت اور تکبیر سب کے آخری حروف ساکن ہیں“۔

مثلاً اَللّٰہُ أَکْبَرُ اَللّٰہُ أَکْبَرُ کہا جائے گا حالانکہ تجوید کا قاعدہ بلکہ عربیت کا قاعدہ بھی یہی چاہتا ہے کہ وصل کیا جائے یعنی اکبر کی راء کو مابعد کے اللہ سے ملا کر پڑھا جائے اور ہمزۂ وصل نہ پڑھا جائے، لیکن حدیث میں اس کے خلاف کی تصریح ہے، معلوم ہوا کہ کلمات اذان کی شان قواعد کے لحاظ سے قرآن سے کچھ اوسع ہے، پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ فقہاء نے اذان کی غلطیوں سے بحث کی ہے اور بعض ایسی لغزشیں بھی زیر بحث لائے ہیں جن میں ابتلا عام طور سے بکثرت نہیں پایا جاتا اور تنبیہ قواعد تجوید کے لحاظ سے نہیں فرمائی ہے بلکہ فسادِ معنی کے باعث ان کو ذکر کیا ہے مثلاً لفظ اللہ میں الف کے فتحہ کو نہ کھینچنا چاہئے کیونکہ اس سے استفہام کا معنی پیدا ہوتا ہے اور اس طرح مؤذن بجائے اللہ کی کبریائی اور عظمت کے اظہار کے اس میں شک وتردد کا منادی بن جاتا ہے، گویا وہ کہہ رہا کہ کیا واقعی اللہ سب سے بڑا ہے؟ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ اس میں کس درجہ قباحت ہے، یا اسی طرح اکبر کی باء کے فتحہ کو اتنا طول نہ دیا جائے کہ الف بن جائے، اس لئے کہ وہ شیطان کا نام ہے نیز یہ بھی مذکور ہے کہ اذان میں لحن نہ کیا جائے یعنی اس کو قواعد موسیقی پر ڈھال کر گانے کا لہجہ نہ بنا دیا جائے وغیرہ، بس اس کے علاوہ لام اللہ کے مَد کے ناجائز ہونے کی تصریح نہیں ملتی ہے حالانکہ اذان میں آواز کو طول دینا اور بڑھانا کچھ آج کی چیز نہیں ہے یہ تو توارثاً منقول ہوتی آئی ہے، پچھلوں نے اگلوں سے حاصل کیا، کتابوں میں لہجہ تو لکھا نہیں ہوتا جس طرح قرآن پڑھنے کا انداز قرناً بعد قرنٍ منتقل ہوتا ہوا ہم تک پہنچا ہے ایسے ہی اذان کا انداز بھی قدیم ہے اور جس طرح قرآن پڑھنے کے سلسلے میں جو غلطیاں واقع ہوتی ہیں انھیں قراء اور مجودین درست کردیتے ہیں ایسے ہی فقہاء اذان میں واقع ہونے والی غلطیوں کی اصلاح کرتے آئے ہیں، اگر یہ چیز غلط ہے تو کتب فقہ خاموش کیوں ہیں؟ بلکہ اذان کا مقصود اعلام واعلان ہے جو بغیر مَدِ صوت کے کما حقہٗ پورا نہیں ہوگا، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

فقہاء میں بڑے بڑے قراء اور مجودین بھی ہوئے ہیں، مَد کی غلطی کو فقہ کی حیثیت سے نہ سہی تجوید ہی کی حیثیت سے بیان کرتے، ماضی کے اکابر علماء میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ حدیث وفقہ اور تجوید کے جامع ہوئے ہیں، انھوں نے تجوید کے ساتھ خاص اعتناء بھی فرمایا ہے، کتابیں بھی لکھیں اور ترغیبات بھی دیں اور پھر شان اصلاح کا یہ کمال کہ

مسلمانوں کی جلی اور خفی غلطیوں اور کوتاہیوں کی جانب حضرت کی نگاہ پہونچی اور ان کی اصلاح فرمائی، اس سلسلے میں معاصرین میں کوئی ان کا ثانی نہ تھا اس پر قریب قریب تمام علماء کا اتفاق ہے، مگر حضرت کی نگاہ بھی اس عام رائج اور شائع وذائع طرز کی طرف نہیں گئی حالانکہ ان کی کتب اور مواعظ میں ایسے باریک باریک اغلاط کی نشاندہی ملتی ہے جن کا اول وہلہ میں بعض علماء ادراک نہیں کرپاتے ہیں، اس سے ظن غالب یہی ہوتا ہے کہ حضرت مولانا اس کو غلطی نہیں سمجھتے تھے اس کا بجاطور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لفظ جلالة کی مَد قواعد تجوید کے دائرے میں نہیں آتی، اس لئے اصولاً اسے قراء کی مصطلحہ مَد کہنا غالباً صحیح نہ ہوگا بلکہ اسے مَدصوت کہنا غالباً زیادہ قرین قیاس ہے جواز ان میں مطلوب ومستحسن ہے۔ بدائع الصنائع جلد اول ص:۱۴۹ میں ہے:

”منها: أن يجهر بالاذان فيرفع صوتهٗ لأن المقصود وهو الأعلام يحصل بهٖ ألا ترىٰ أن النبى ﷺ قال لعبدا الله بن زيد علِّمهُ بلالاً فانه أندىٰ وأمد صوتاً منک ولهٰذا كان الأفضل أن يوذن فى موضع يكون اسمع للجيران كالمئذنة ونحوها“۔

اذان میں سنت یہ ہے کہ بلند آواز سے کہے کیونکہ اذان کا مقصد یعنی عام اعلان اسی سے حاصل ہوسکتا ہے، چنانچہ نبی ﷺ نے عبداللہ بن زید کو حکم دیا کہ یہ کلمات بلال کو سکھاؤ ان کی آواز تم سے زیادہ بلند اور دراز ہے، اسی بنا پر افضل ہے کہ ایسی جگہ اذان دی جائے جہاں سے زیادہ لوگوں کے کان میں آواز پہنچ سکے، مثلاً منارہ وغیرہ۔

اس میں ”أمد صوتاً“ کی تصریح ہے جس سے اذان میں مدصوت کا زیادہ مطلوب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

بدائع الصنائع جلد اول ص ۱۴۷ میں حدیث کا یہ جملہ مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ ”إرجع فمد بهما صوتک“ اور ابوداؤد شریف میں یہ الفاظ ہیں: ”إرجع فامددمن صوتک“، یعنی دوبارہ کہو اور آواز بڑھا کر کہو۔

بدائع الصنائع جلد اول ص:۱۴۸ پر یہ عبارت ہے:

”فانهٗ روى أنهٗ (ابومحذوره) لما أذّن وكان حديث العهد بالاسلام

قال مثلاً اللہ اکبر اللہ اکبر أربع مراتٍ و مد صوتهٗ إلیٰ أن قال فلما بلغ إلیٰ الشهادتین فدعاه رسول الله ﷺ وعرک اذنهٗ وقال إرجع وقل أشهد أن لاإلٰه إلاالله وأشهد أنَّ محمداً رسول الله ومد بهما صوتک غیظاً للکفار“۔

مروی ہے کہ حضرت ابومحذورہؓ نے جب اذان کہی اور وہ ابھی نومسلم تھے تو اللہ اکبر اللہ اکبر چار مرتبہ دوآواز میں کہا اور آواز بڑھا کر کہا جب شہادتین پر پہونچے تو شرما گئے اور آواز پست کی، رسول اللہ ﷺ نے بلایا اور کان ملا اور فرمایا کہ دوبارہ **أشهد أن لاإلٰه إلاالله وأشهد أنَّ محمداً رسول الله** کہو اور آواز بڑھاؤ تاکہ کفار کو رنج ہو۔

اس میں تصریح ہے کہ حضرت ابومحذورہؓ نے اللہ اکبر میں آواز دراز کی تھی اور رسول اللہ ﷺ نے شہادتین میں بھی اسی کا حکم دیا تھا۔

مَد کے اصل معنیٰ دراز کرنے اور بڑھانے کے ہیں جس پر قرآن وحدیث اور کتب لغت شاہد عدل ہیں، **المنهج الفکریه** سے منقول حدیث جو آگے آرہی ہے اس میں یہ لفظ دراز کرنے ہی کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے جس کے نتیجے میں آواز فطرتاً زیادہ بلند ہوجاتی ہے، سانس کا زور صرف کئے بغیر آواز قدرے بلند تو ہوسکتی ہے مگر رفع صوت میں مبالغہ مشکل ہے، غالبًا یہی وجہ ہے کہ عام طور سے پکار اور اعلان میں بھی آواز دراز کی جاتی ہے، دورِ صحابہ میں بھی مدصوت کی یہ صورت پائی جاتی تھی، کبھی کبھی اس میں بہت مبالغہ ہوجاتا تھا جس کی وجہ سے رگوں کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہوجاتا تھا، ظاہر ہے کہ رگوں کا کھنچنا اور ٹوٹنے کا اندیشہ ہونا صرف آواز کے بلند ہونے کی وجہ سے نہیں ہوسکتا، بلکہ جب آواز بڑھائی جائے گی اور سانس کو دراز کیا جائے گا جبھی یہ اندیشہ ہوسکتا ہے، بدائع میں مذکورہ عبارت کے بعد ہی یہ عبارت ہے:

”لا ینبغی أن یجهد نفسهٗ لأنهٗ یخاف حدوث بعض العلل کالفتق و اشباه ذٰلک دل علیه ما رویٰ أن عمر رضی اللہ عنہ قال لأبی محذوره أو لمؤذن بیت المقدس حین راٰه یجهد نفسهٗ فی الأذان أما تخشیٰ أن ینقطع مریطا ءک وهو ما بین السرة إلیٰ العانة“۔

مناسب نہیں ہے کہ اپنے آپ کو مشقت میں ڈالے، کیونکہ اس سے رگوں وغیرہ کے

ٹوٹنے کا اندیشہ ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابومحذورہ کو یا بیت المقدس کے مؤذن کو دیکھا کہ اذان میں حد سے زیادہ زور صرف کر رہا ہے تو فرمایا کہ تم کو یہ خوف نہیں ہے کہ تمہارے پیڑو کا حصہ ٹوٹ جائے، مریطاء ناف کے نیچے کے حصہ کو کہتے ہیں۔

کھلی بات ہے کہ فقط بلندیٔ آواز سے پیڑو کے حصے کا متأثر ہونا اور اس درجہ کہ اس کے ٹوٹنے پھٹنے کا اندیشہ ہو بغیر اس کے دراز کئے اور پورے سانس کا زور صرف کئے نہیں ہوسکتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خیر القرون میں آواز دراز کرنے کا عام دستور تھا اور حضرت عمرؓ نے جو نکیر فرمائی ہے وہ درازیٔ صوت پر نہیں بلکہ ضرورت سے زائد مشقت پر ہے اسی وجہ سے فقہاء نے درازیٔ صوت کے حکم کو باقی رکھتے ہوئے دوسرے محتملہ نقصان کا علاج فرمایا اور کان میں انگلیاں رکھنے کا حکم اس حکمت پر بھی مبنی ہے جس کی وجہ سے کان کے پردوں پر غیر معمولی زور پڑنے اور پیڑو کے حصہ کے متأثر ہونے سے حفاظت ہو جاتی ہے اور آواز بھی بندھ کر بلند ہو کر نکلتی ہے۔

ہاں اب یہ غور کر لینا چاہئے کہ آواز کی درازی کا محل کیا ہے؟ یہ تو عادتاً اور عقلاً سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ بعض کلمات خوب دراز کئے جائیں مثلاً **حیّ علی الصلوٰۃ** وغیرہ اور بعض کلمات بالکل مختصر ادا کئے جائیں، مثلاً اللّٰہ وغیرہ کیونکہ اس طرح اذان کے کلمات میں آواز اور تلفظ کے اعتبار سے اتنا فرق ہو جائے گا کہ وہ مضحکہ بن جائے گی، لامحالہ ماننا پڑے گا کہ تطویل اور درازی سبھی کلمات میں ہوگی، دیکھنے کی بات یہ ہے کہ کون سا حروف بڑھایا جاسکتا ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ کلمات کے اول و آخر کو نہ کھینچے اور نہ آواز دراز کرے کہ کوئی اور حرف پیدا ہو جائے، مثلاً ''اکبار'' ہو جائے، درمیان میں جن کلمات کی تطویل بے تکلف ممکن ہوگی کی جائے گی، ظاہر ہے کہ حروف مدہ یعنی الف اور واؤ اور یاء ہی اس تطویل کا محل ہو سکتے ہیں، اس طرح یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ جاتی ہے کہ لفظ اللّٰہ میں مد کرنا درست ہے اور دور صحابہ سے متوارث چلا آرہا ہے، مزید تصریحات ملاحظہ ہوں:

''قیل بتطویل الکلمات کما فی البحر عن عقد الفرائد و کل ذٰلک مطلوبٌ فی الاذان فیطول الکلمات بدون تغنٍ وتطریبٍ کما فی العنایۃ''۔

کہا گیا ہے کہ کلمات کی تطویل کرے جیسا کہ عقد الفرائد سے منقول ہے اور یہ تمام

امور اذان میں مطلوب ہیں، اسلئے کلمات اس طور پر دراز کئے جائیں کہ تغنی یعنی گانے کا لہجہ نہ پیدا ہو جیسا کہ عنایہ میں ہے۔ کہ فقہاء لحن کو منع کرتے ہیں اس کی تعریف درمختار میں یہ ہے کہ:

”قولهٗ: لالحن فيه أى تغنى يغير كلماته فانهٗ لا يحل فعلهٗ وسماعهٗ كالتغنى بالقرآن و بغير تغير حسن“.

اذان میں لحن نہ ہو یعنی گانے کا لہجہ جس سے کلمات بدل جائیں اس کا نہ تو کرنا جائز ہے اور نہ سننا جیسا کہ قرآن کو گانے کے لہجہ میں پڑھنا اور تحسین صوت بغیر تغیر اور تبدل کے تو بہتر ہے۔

پھر اسی عبارت کی تشریح ”ردالمحتار“ میں یہ ہے کہ:

”**قولهٗ: لالحن فيه أى تغن يغير كلماته“ الخ، تغنى يغير كلماته** کا مطلب یہ ہے کہ کسی حرف یا حرکت کی زیادتی کردی جائے یا اوائل و اواخر کلمات میں مد وغیرہ کا اضافہ کر دیا جائے“

مذکورہ بالا عبارتیں نقل کرنے کے بعد مفتی نظام الدین صاحب ’مفتی دارالعلوم دیوبند‘ لکھتے ہیں کہ ”اس عبارت سے معلوم ہوا کہ لحن ممنوع کا محل اوائل کلمات ہیں یا اواخر کلمات وسط کلمہ اس کا محل نہیں ہے بلکہ وسط کلمات میں صرف یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر بغیر تغنی و تطریب کے اور بغیر لحاظ قاعدہ موسیقی کے کچھ تطویل وغیرہ تحسین صوت کے لئے یا رفع صوت کے لئے ہو جائے تو ممنوع نہیں ہوگا اور اس تطویل کو لحن ممنوع نہیں کہیں گے“۔

”البحرالرائق“ میں ہے:

”ولحديث الترمذى أنهٗ ﷺ قال لبلالٍ إذا اذنت فترسل وإذا أقمت فاحدر فكان سنة فيكره تركهٗ وفسّر الترسل فى الفرائد باطالة الكلمات والحدر قصرها وايجازها“. (ج ا۔ص ۲۷۱)

ترسل سنت ہے، کیونکہ ترمذی کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت بلال سے کہا کہ اذان کہو تو ترسل کرو اور اقامت کہو تو حدر کرو اور ترسل کی تعریف فرائد میں تطویل کلمات سے کی ہے اور حدر کی اختصار سے کی ہے۔

ان تصریحات سے واضح ہے کہ فقہاء کے نزدیک تطویل کلمات مکروہ تو کیا ہوتی مطلوب ہے اور چونکہ اس میں کوئی استثناء نہیں ہے اسلئے اس کے عموم میں لفظ اللّٰہ بھی شامل ہے امید ہے کہ اتنی بحث فقہی نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لئے کافی ہوگی۔

اب آیئے! قواعد تجوید کی رُو سے اس کا جائزہ لیں، قراء کے نزدیک مَد کے دو اسباب ہیں، لفظی اور معنوی، عام کتب تجوید میں صرف سبب لفظی کو بیان کیا گیا ہے اور وہ دو ہیں، حرف مد کے بعد ہمزہ یا سکون کا واقع ہونا یا حرف لین کے بعد حرف سکون کا واقع ہونا۔

اور کبھی مد کا سبب معنوی ہوتا ہے، مثلاً تعظیم مبالغہ نفی وغیرہ چنانچہ مشہور محدث ملا علی قاری تحریر فرماتے ہیں:

”ثم إعلم أن اسباب المد منها لفظی ومنها معنوی وهو قصد المبالغة فی النفی وهو سبب قوی مقصود عند العرب وإن كان من سبب اللفظی عند القراء ومنه مد التعظيم فی نحو لاإله إلاالله لاإله إلاانت وهو قد ورد عن اصحاب القصر فی المنفصل لهٰذا المعنیٰ كما نص علیٰ ذٰلک ابو معشر الطبری وابو القاسم الهذلی وابن مهران وغيرهم ويقال لهٗ مدالمبالغة فی نفی الوهية ماسوی الله سبحانه وتعالیٰ وقال هٰذا مذهب معروف عند العرب لأنها تمد عند الدعاء وعند الاستغاثة وقد إستحب العلماء المحققون مدالصوت بلاإله إلاالله لاإله اشعاراً بما ذكرناه ومما يدل علیٰ ذٰلک ما رویٰ فی الحديث عن ابن عمر مرفوعاً إلی النبی ﷺ من قال لاإله إلاالله ومد بها صوتهٗ أسكنهٗ الله تعالیٰ دارالجلال سمیٰ بها نفسهٗ فقال ذوالجلال والاكرام وعن أنسؓ من قال لاإله إلاالله ومدها هدمت لهٗ أربعة آلاف ذنبٍ“. (المنهج الفكرية شرح متن الجزرية ۵۶،۵۷)

مد کے دو اسباب ہیں، لفظی جس کی تفصیل گذر چکی، اور معنوی اور وہ نفی میں مبالغہ کا قصد ہے، اہل عرب کے نزدیک مد کا سبب یہ سبب قوی اور مقصود ہے، البتہ قراء کے نزدیک سبب لفظی سے ضعیف ہے ایسے ہی معنوی سبب تعظیم ہے جیسے **لاإله إلاالله** اور **لاإله إلاانت** کی مد، یہ مد ان حضرات سے منقول ہے جو مد منفصل میں قصر کے قائل ہیں ان کے نزدیک **لاإلٰه** میں اسی

معنوی سبب کے باعث مد ہے اس کی تصریح ابو معشر طبری، ابوالقاسم ہذلی اور ابن مہران وغیرہ نے کی ہے، اسے مد مبالغہ بھی کہتے ہیں کیونکہ اس سے ماسوی اللہ کی الوہیت کی نفی میں مبالغہ مقصود ہے، یہ مذہب اہل عرب میں معروف ہے کیونکہ دعا اور استغاثہ کے وقت اس مد کا عام دستور ہے، علماء محققین نے **لا إلٰــه إلا الله** میں مد صوت کو اسی لئے مستحب قرار دیا ہے اس کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس نے **لا إلٰه إلا الله** کہا، اور آواز دراز کی، اسے اللہ تعالیٰ دار الجلال میں جگہ دیں گے اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جس نے **لا إلٰه إلا الله** کہا اور اس کو دراز کیا تو اس کے چار ہزار گناہ معاف ہو جائیں گے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اہل عرب اور قراء کے نزدیک مد کی ایک قسم مد تعظیم اور مد مبالغہ بھی ہے اور یہ مد بہت معروف ہے، چنانچہ ’’فتح الملک المتعال شرح تحفۃ الاطفال‘‘ ص: ۲۵ میں ہے:

’’**ولهٗ سبب معنوی کالتعظیم ولا جلهٖ اجاز الفقهاء مد الف الجلالة أربع عشر حركة فی** اللّٰہ اکبر‘‘۔ مد کا ایک سبب معنوی ہوتا ہے جیسے تعظیم اس کے واسطے فقہاء نے اللّٰہ اکبر میں چودہ حرکات جائز قرار دی ہیں (دو حرکت کا مطلب ایک الف ہے یعنی سات الف تک مد کیا جاسکتا ہے)

قاری فتح محمد صاحب پانی پتیؒ لکھتے ہیں:

’’اور معنوی بھی دو ہیں، نفی میں مبالغہ یعنی نفی کو خوب اور پوری طرح ظاہر کرنا اور اسی لئے طیبہ کے طریق سے امام حمزہ نفی جنس کے لاء میں توسط کرتے ہیں جیسے **لا ریب** ، **فلا مر** وغیرہ اور اس کو مد مبالغہ کہتے ہیں‘‘۔

(یہ عبارت بتمام وکمال امام القراء مولانا قاری فتح محمد صاحب پانی پتیؒ کی کتاب مفتاح الکمال شرح تحفۃ الاطفال ص: ۶۵، ۶۶ میں بھی ہے۔)

’’تعظیم یعنی شان کی بڑائی بیان کرنا اور یہ لفظ اللہ میں ہوتا ہے، اس میں فقہاء نے غیر قرآن میں سات الف تک مد کرنا درست بتایا ہے اور اس کو مد تعظیمی کہتے ہیں‘‘۔ (**العطايا الوهبية شرح جزرية** ص: ۲۵۶)

مفتی عنایت احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''(فائدہ) ایک اور موقع مد کا ہے جس پر وہی لوگ قادر ہیں جو معانی سے واقف ہیں وہ یہ ہے کہ موقعِ عظمت وجلال میں یا کسی اور جگہ جو قابل اہتمام ہو مد کرے، مثلاً اللہ **الواحد القھار** کے سب الفوں پر مد کرکے بہ عظمت وہیبت پڑھے، یا **إن الابرار لفی نعیم** میں ''ابرار'' کے الف اور ''لفی'' کی یاء پر مد کرے، امام جلال الدین سیوطیؒ نے بھی ''**الاتقان**'' میں یہ موقع مد کا ذکر کیا ہے''۔ (البیان الجزیل للترتیل منسلکہ زینت القاری ص:۷۸)

حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب محدث پانی پتی تحریر فرماتے ہیں:

''چہارم مد تعظیم چنانچہ بعضے در اسم اللہ یا رحمٰن مدمی کشند (تحفۂ نذریہ ص:۳۷) چوتھے مد تعظیم چنانچہ بعض قراء اسم اللہ اور رحمٰن میں مد کرتے ہیں''۔

قراء کی ان تصریحات سے یہ مسئلہ بے غبار ہو جاتا ہے کہ لفظ اللّٰہ میں بغیر کسی سبب لفظی کے مد جائز ہے اور اسے مدِ تعظیم کہتے ہیں جس کی اجازت غیر قرآن میں سات الف تک ہے، پھر اذان جس میں مدِ صوت مطلوب ہے اور اعلام واعلان جس کا مقصد اصل ہے اس میں اجازت کیوں نہ ہوگی؟۔

اس نکتہ پر غور کیجئے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ تکبیرات انتقالیہ یعنی نماز کے ایک رکن سے دوسرے رکن میں جاتے ہوئے جو تکبیر کہی جاتی ہے وہ رکنِ اول کی انتہاء سے رکنِ ثانی کی ابتداء تک ممتد ہونی چاہئے، مثلاً قومہ سے سجدہ کی جانب جاتے ہوئے پورے درمیانی وقفہ میں تکبیر ہونی چاہئے، ظاہر ہے کہ ایسا اس وقت تک نہیں ہوسکتا ہے جب تک کہ کوئی حرف طویل نہ کیا جائے، تطویل حروف کے سلسلے میں البحر الرائق نے عمدہ بحث نقل کی ہے، ہم اسے من وعن نقل کرتے ہیں:

"وفی المبسوط لو مد الف اللّٰہ لایصیر شارعاً وخیف علیه الکفر إن کان قاصداً وکذا لو مد الف اکبر أو باءہٗ لایصیر شارعاً لان اکبار جمع کبر و هو الطیل قیل اسمٌ للشیطان ولو مد هاء اللّٰہ فهو خطاء لغة وکذا لو مد رأه و مد لام اللّٰہ فهٰذا صواب وجزم الهاء خطاء لانه لم یجئ إلا فی ضرورة الشعر".
(البحر الرائق اول ص:۳۳۲)

مبسوط میں ہے کہ اگر اللّٰہ کے الف میں مد کی تو نماز شروع ہی نہ ہوئی اور اگر بالقصد

کیا ہے تو اندیشۂ کفر ہے، ایسے ہی اکبر کے الف میں مد کی یا اس کے باء کو دراز کیا تو نماز شروع کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اکبار کبر کی جمع ہے بمعنیٰ ڈھول اور بعض لوگوں نے اسے شیطان کا نام بتایا ہے اور اگر ہاء یا راء پر مد کی تو یہ لغت کی رُو سے غلط ہے اور اللّٰہ کے لام کی مد درست ہے اور ہاء کا جزم غلط ہے ایسا صرف ضرورت شعری کی بنا پر استعمال ہوا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ اکبر میں سوائے لام کے اور کہیں مد درست نہیں ہے البتہ اس میں بلاشبہ درست ہے اس لئے سمجھا جاسکتا ہے کہ جب تکبیراتِ انتقالیہ میں مد کی اجازت ہے تو اذان مین بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔

علاوہ بریں یہ بھی محلِ غور ہے جیسا کہ ہم سطور بالا میں اشارہ کرآئے ہیں کہ کلمات اذان کا تلفظ کا یہی طریقہ قدیم سے متوارث چلا آرہا ہے اور اب بھی کوئی قابل ذکر استثناء ہمارے علم میں نہیں ہے، عرب اور تمام مراکز اسلامیہ میں مدوں کے ساتھ ہی اذان ہوتی ہے جس کی سانس جتنی دراز ہوسکتی ہے اسی کے بقدر زور صرف کرتا ہے اور اگر ہزار میں دو چار جگہ مستثنیٰ ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہے، اگر یہ امر بالکلیہ غلط ہے تو کیا پوری امت بیک وقت اس غلطی میں مبتلاء ہوسکتی ہے؟ کوئی اور جماعت ہوتی تو اس کے سلسلے میں کچھ کہا جاسکتا مگر امت اسلامیہ کے بارے میں یہ بات ناممکن ہے کہ عرب سے عجم تک ایک غلط امر پر متفق ہوجائے کیونکہ حدیث میں صاف تصریح ہے کہ ''یہ امت ضلالت پر متفق نہیں ہوسکتی'' اور کسی غلطی پر قاطبۃً اجتماع گمراہی کے علاوہ اور کیا کہا جاسکتا ہے، کوئی شخص کسی ایسی غلطی کی نشاندہی نہیں کرسکتا جس کا ارتکاب امت میں اجتماعی رواج پاچکا ہو خواہ وہ خفی ہو یا جلی ہو پھر اذان جس سے زیادہ واضح اور جلی شاید ہی کوئی عمل ہو اس میں اس کی گنجائش کیسے مانی جاسکتی ہے۔

هٰذا آخر كلامنا والله نسأله التوفيق ونرجوا منه القبول ولاحول ولاقوة إلا بالله العلى العظيم

اعجاز احمد اعظمی

۹؍ربیع الاول ۱۳۹۹ھ

☆☆☆☆☆☆

نوٹوں کی شرعی حیثیت اوران سے قرض کی ادائیگی

ادھر چند دنوں سے کچھ ایسے فتاوے سامنے آئے جن میں نوٹوں کی شرعی حیثیت کے ضمن میں نوٹوں سے قرض کی ادائیگی میں سونا اور چاندی کو اصل قرار دیا گیا، اور کہا گیا کہ اگر مثلاً دس سال پہلے کا قرض اس وقت ادا کرنا ہوتو دس سال قبل لئے ہوئے نوٹوں کی جتنی چاندی یا سونا ملتا رہا ہو، اتنی چاندی یا سونے میں بوقت ادائیگی جتنے نوٹ ملیں، اتنے ہی نوٹوں سے قرض ادا کیا جائے گا۔ کیونہ اصل سکہ نقدین (سونا اور چاندی) ہوتے ہیں، پس نقدین میں سے جو زیادہ رائج ہو اسی کا اعتبار ہوگا، اور نوٹ اسی کے تابع ہوگا۔

انہیں فتاوی کے پسِ منظر میں چند باتیں، حاصلِ مطالعہ اہل علم اور اصحابِ فتوی کی خدمت میں پیش کررہا ہوں۔

ان فتاوے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ آج کل روپیوں کے جو نوٹ رائج ہیں، وہ اصلی سکہ نہیں ہیں، بلکہ تابع ہیں، اصل سکہ ''نقدین'' یعنی سونا اور چاندی ہیں، اس لئے نوٹوں کو جب قرض میں لیا گیا، تو گویا صورت کے لحاظ سے قرض لینے والے نے نوٹ لئے ہیں، لیکن درحقیقت اتنی مقدار سونے یا چاندی پائی، جتنی ان نوٹوں کے عوض اس وقت ملتی، اس لئے وہی مقدار سونا یا چاندی کی قرض میں متعین ہے، اب اسے جس وقت بھی قرض ادا کرنا ہو، نوٹوں کی عدد کا خیال نہ کرے گا، بلکہ چاندی یا سونے کی وہ مقدار ملحوظ رکھے، جس کا تعین قرض کے لیتے وقت ہو چکا ہے، یا تو وہ بعینہ چاندی یا سونا ادا کرے، یا اس مقدار کے سونا یا چاندی کے عوض جتنے نوٹ بوقت ادائیگی ملتے ہوں، وہ دے۔

لیکن اس قاعدہ میں اولاً یہی بات قابل غور ہے کہ ''اصلی سکہ'' اور ''تابع سکہ'' کا

مطلب کیا ہے؟ سکہ کیا ہے؟ ’’مالیت کی وہ تغیر شدہ مقدار متعین، جو خرید وفروخت اور دوسرے مالی لین دین میں بغیر رد وانکار کے بطور قیمت رائج ہو‘‘۔ اگر یہ تعریف درست ہے، تو ہر وہ سکہ جو حکومت وقت کا مہر کردہ ہو اور رائج ہو، وہ اصلی سکہ ہے، ہاں ممکن ہے کہ فتوی میں آئے ہوئے لفظ کی مراد یہ ہو کہ نوٹ اصالۃً اور خلقۃً ثمن نہیں ہیں، اصالۃً ثمن سونا اور چاندی ہیں، اور یہ نوٹ اس ثمن کی محض سند اور وثیقہ ہیں۔

ثمن اور اس کی قسمیں:

مالی لین دین میں جو چیز بدل اور عوض بنتی ہے، جسے ہمارے عرف میں قیمت کہتے ہیں، عربی میں اور اصطلاحِ شرع میں اسے ’’ثمن‘‘ کہتے ہیں:

’’الثمن مایثبت فی الذمة بدلاً من البیاعات من الدراهم والدنانیر‘‘. (احکام القران للجصاص ص۔۱۲)

خرید وفروخت میں جو کچھ بطور بدل کے خریدنے والے ذمے آتا ہے، خواہ درہم ہو یا دینار، وہی ثمن ہے۔

ہر شخص جانتا ہے کہ خرید وفروخت میں دونوں جانب مال ہوتا ہے، فروخت کرنے والا ایک مال خریدار کو دیتا ہے، اور خریدار بھی بائع کے حوالے اس کے عوض میں مال ہی کرتا ہے، لیکن غور کیجئے تو خریداری کے اس معاملے میں دونوں مال ایک حیثیت نہیں رکھتے، جو مال فروخت کیا جاتا ہے وہ بذات خود مقصود ہوتا ہے، اور دوسری طرف اس کے عوض میں جو مال دیا جاتا ہے وہ بذات خود مقصود نہیں ہوتا، پہلا مبیع کہلاتا ہے اور دوسرا ثمن۔ مثال کے طور پر خالد نے محمود سے گیہوں خریدا، اور اس کے عوض میں سو روپئے دیئے، تو گو کہ دونوں نے ایک دوسرے سے مال کا تبادلہ کیا، لیکن حقیقت اور عرف دونوں کے لحاظ سے جب کہا جائے گا تو یہی کہا جائے گا کہ خالد نے گیہوں خریدا، یہ کوئی نہ کہے گا کہ محمود نے گیہوں کے عوض روپئے خریدے۔ اس سے معلوم ہوا کہ گیہوں مقصود ہے، اور اس کا بدل سو روپئے، وہ حیثیت نہیں رکھتے۔ مبیع کے مقصد ہونے ہی کا یہ اثر ہے کہ اس کا متعین ہونا ضروری ہے، یعنی جو خاص گیہوں خریدا گیا ہے، اگر بائع اس کو بدل کر کوئی دوسرا گیہوں، خواہ وہ اس سے بہتر ہی ہو، دینا چاہے تو خریدار اس کے لینے پر مجبور نہ ہوگا،

اس کے برخلاف ثمن چونکہ اس درجہ میں مقصود نہیں ہے، اس لئے اگر خریدار نے کوئی خاص ثمن متعین کر کے خرید کی ہو، جب بھی متعین نہ ہوگا، اس کے عوض میں اسی مالیت کا دوسرا ثمن چاہے تو دے سکتا ہے، اور بیچنے والا اس کے قبول کرنے پر مجبور ہوگا۔ واجب فی الذمہ ہونے کا مطلب یہی ہے کہ کسی کے ذمہ کوئی شئی بغیر تعیین کے لازم ہو۔ اس تصریح سے یہ بات صاف ہوگئی کہ ثمن بطور عوض آتا ہے اور وہ متعین نہیں ہوتا۔ شریعت کی نگاہ میں خلقت وفطرت کے اعتبار سے ثمن صرف سونا اور چاندی ہے، اصطلاح میں انہیں دونوں کو ''نقدین'' کہتے ہیں۔ بعض مسائل کا استثنا کر کے عقود مالیہ میں نقدین کہیں بھی متعین نہیں ہوتے۔ حق تعالی نے انہیں ثمنیت ہی کے لئے خلق فرمایا ہے۔ مردوں کے لئے سونے اور چاندی کا استعمال جو حرام اور عورتوں کے لئے بھی جو ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے، اس میں غالباً ایک راز یہ بھی ہے کہ جو شئی بذات خود مقصود نہ تھی اور اسے صرف بطور عوض استعمال کرنے کے لئے بنایا گیا تھا، اس صورت میں جب کہ براہ راست اسی کا استعمال ہونے لگ جائے، تو اس میں مقصودیت کی شان پیدا ہوجائے گی، جو حق تعالی کے منشاء کے خلاف ہے۔

ثمن کی دو قسمیں:

چونکہ اصل ثمن سونا اور چاندی ہے، اس لئے عموماً دستور یہی رہا ہے کہ سکے سونا اور چاندی ہی کے ڈھالے جاتے تھے، اشرفی اور دینار سونے کے سکے ہیں، اور درہم چاندی کا سکہ۔ ہندوستان میں روپے پہلے چاندی کے ہوا کرتے تھے، اور روپئے سے کم مقدار کے لئے تانبے وغیرہ کے سکے، اکنی، دونی، اور پیسوں کا رواج تھا۔ یہ دھاتیں چونکہ براہ راست ثمن نہیں، اس لئے انہیں ''ثمنِ اصلی''، اور ''ثمنِ خلقی''، نہیں کہہ سکتے، یہ ''ثمنِ اصطلاحی'' ہیں، ثمن بن جانے کی صورت میں ان کی بھی تعیین ختم ہوجاتی ہے۔

ثمن کی دونوں قسموں کا فرق:

نقدین کے سکوں اور دوسری دھاتوں کے سکوں میں فرق یہ ہے کہ اگر چاندی، سونے کے سکے کا رواج موقوف ہوجائے، جب بھی ان کی ثمنیت اور قیمت میں فرق نہ آئے گا، سکہ ہونا ان کا باقی رہے یا ختم ہوجائے، ان کا ثمن ہونا جوں کا توں باقی رہے گا، ان کی سکوکیت تابع ہے،

اوران کی ذات اصل ہے۔ اس کے برخلاف مثلاً تانبے وغیرہ کے سکوں کا چلن اگر بند ہو جائے تو اس کی ثمنیت ختم ہو کر صرف تانبے کی مالیت باقی رہے گی۔ اس لحاظ سے درہم ودینار ''سکۂ اصلی'' ہیں، اوران کے مقابلے میں دوسرے دھاتوں کے سکے ''ثمنِ اصطلاحی'' ہیں، دونوں طرح کے سکوں کے احکام میں کچھ فرق ہے، تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

نوٹوں کا رواج:

ہندوستان میں عرصہ قدیم سے یہ دونوں طرح کے سکے رائج تھے، اوران کا استعمال بے تکلف ہوتا تھا، تاہم روپیہ صرف چاندی کا ہوتا تھا، اس سے کم مقدار کے سکے دوسری دھاتوں سے ڈھالے جاتے تھے۔ بعد میں جب عالمی جنگوں کی وجہ سے قیمتوں میں بحران آیا، تو حکومتوں نے چاہا کہ سونا اور چاندی اپنے کنٹرول میں کر کے ان کے عوض کوئی دوسری چیز ثمنیت کے لئے رائج کریں، اور وہ چیز ایسی ہو کہ بذات خود اس کی کوئی قیمت نہ ہو، اس مقصد کے حصول کے لئے کاغذ کے نوٹ چھاپ کر چاندی کے روپئے حکومت نے اپنے خزانے میں بطور قرض جمع کر لئے، اور صارفین کو ان کے عوض یہی کاغذی نوٹ حوالے کر دیئے۔ یہ نوٹ اس بات کے پختہ وعدے ہیں کہ جب چاہو گے حکومت کے خزانے سے اپنا جمع شدہ مال نکال سکتے ہو، چنانچہ ہر نوٹ پر لکھ دیا گیا کہ ''میں دھارک کو...... روپئے ادا کرنے کا وچن دیتا ہوں''۔ اب حکومت اس کی ذمہ داری ہے کہ نوٹوں پر لکھی ہوئی تعداد کے مطابق مطالبہ کرنے پر روپئے کی ادائیگی کرے۔ اس بنیاد پر یہ نوٹ خود روپیہ نہیں ہیں، بلکہ قرض کی سند اور وثیقہ ہیں، گورنمنٹ مقروض ہے، اور نوٹ کا مالک قرض خواہ، اور نوٹ اسی قرض کی دستاویز، جس کے حوالے سے حکومت کے کسی ایسے دفتر سے قرض وصول کیا جا سکتا ہے، جو اس کے لئے متعین ہے۔ پھر اگر یہ شخص کسی اور کا مقروض ہو اور اپنے قرض کی ادائیگی میں وہ نوٹ اپنے قرض خواہ کو دیتا ہے تو درحقیقت وہ اپنا قرض حکومت کے حوالے کرتا ہے کہ اس نوٹ کے ذریعے سے جو کچھ میں حکومت سے حاصل کر سکتا تھا، اب وہ قرض خواہ حاصل کرنے کا مُجاز ہے، اور چونکہ حکومت کی جانب سے ایک عام پختہ عہد ہے، اس لئے اس حوالے کو قبول کرنے میں کسی کو تردد نہیں ہوتا، اس لحاظ سے عوام الناس کے باہمی معاملات میں یہی نوٹ ''سندِ حوالہ'' ہیں۔

ہمارے دور کے نامور فقہا اور علما، مثلاً حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ اور مفتی عزیز الرحمان صاحب دیوبندی علیہ الرحمہ اور دوسرے اکابر نے اپنے فتاوی میں نوٹ کو وثیقۂ قرض اور سند حوالہ قرار دے کر احکام جاری فرمائے ہیں۔

'امداد الفتاوی' میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے حضرت تھانوی تحریر فرماتے ہیں:

> ''اول ایک مقدمہ سمجھ لینا چاہئے، وہ یہ کہ حقیقت نوٹ کی کیا ہے؟ سو نوٹ کی حقیقت یہ ہے کہ جس وقت اول میں روپیہ دے کر گورنمنٹ سے روپیہ لیا تھا، گورنمنٹ اس روپیہ کی مقروض ہوگئی، اور نوٹ اس قرض کی سند ہے، پس اصل حق مالک کا وہ روپیہ ہے، اور آئندہ نوٹ کسی کو دینا اپنے اسی قرضہ کو گورنمنٹ کے حوالہ کر دینا ہے''۔ (امداد الفتاوی ج ۲۔ ص ۴)

نوٹوں پر زکوۃ:

لیکن اس صورت میں سوال یہ پیدا ہوگا کہ نوٹ جب بجائے خود مال نہیں ہیں، تو جس کے پاس صرف نوٹ ہی نوٹ ہوں، اس پر زکوۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ کیونکہ نوٹ تو صرف وثیقہ قرض ہیں، اور قرض کا مسئلہ سب جانتے ہیں کہ جب تک وہ وصول ہوکر مالک کے قبضہ میں نہ آجائے اس پر زکوۃ کی ادائیگی فرض نہیں ہوتی، ہاں نفسِ وجوب ہوجاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے جب قرض وصول ہوگا تو سالہائے گذشتہ کی پوری زکوۃ دینی ہوگی۔ اس سلسلے میں حضرت تھانوی نے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا ہے کہ:

> ''نوٹ حقیقت میں سند ہے روپیہ کی، اور اس روپیہ پر ہر وقت اس کو قدرت ہے، جب چاہے حاصل کرلے، پس نوٹ گو خود مال نہیں ہے، مگر جس روپئے کی سند ہے وہ مال ہے، اور بوجہ مقدور التحصیل ہونے کے ضمار[۱] میں داخل نہیں ہے، لہٰذا اس پر (زکوۃ) واجب ہوگی''۔
>
> (امداد الفتاوی ج ۲۔ ص ۲)

اس کی مزید وضاحت مفتی عزیز الرحمان صاحب کے فتوی میں ملتی ہے، کسی صاحب نے سوال کیا کہ ''نوٹ کو وثیقۂ قرض خیال کر کے اس کی زکوۃ وصولِ نقد پر موقوف ہوگی یا بالفعل اختتامِ سال پر ادا لازم ہوگی''؟۔

اس کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

''وجوبِ اداءِ زکوۃ وصولِ نقد پر ہی ہوگا، اور نفسِ وجوب پہلے ثابت ہے، لہٰذا اگر قبل وصول بھی زکوۃ دیدے گا تو درست ہے، اور ایسا ہی کرنا بھی چاہئے، کیونکہ بعد وصول نقد بھی جملہ سنینِ ماضیہ کی زکوۃ دینا لازم ہوگئی''۔ (فتاوی دار العلوم مکمل مدلل ج ٦۔ ص ١٠٩)

زکوۃ کی ادائیگی نوٹوں سے:

اسی طرح نوٹوں کے ذریعہ براہ راست زکوۃ کی ادائیگی کا مسئلہ بھی ایک سوال بن کر سامنے آتا ہے، کیونکہ نوٹ مال نہیں ہے، صرف مال کی سند ہے، اور زکوۃ میں مال کی تملیک ضروری ہے، سند حوالہ کی تملیک کافی نہیں ہے۔ چنانچہ ''امداد الفتاوی'' میں حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نوٹ کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ:

''چونکہ وہ مال نہیں محض سند مال ہے، اس لئے نوٹ دینے سے زکوۃ ادا نہیں ہوتی، اور یہی حکم ہے دوسری رقوم واجب التملیک کا، بلکہ ان صورتوں میں زکوۃ وغیرہ ادا ہو جاتی ہے۔

(الف) یا تو خود مسکین کو نقد [٢] دے، یا کوئی چیز از قسم مال اتنی قیمت کی دے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غیر جنس سے بھی زکوۃ ادا ہو جاتی ہے''۔

(ب) یا مسکین کو نوٹ دیا، اور اس مسکین نے اس کو نقد یا کسی جنس کے بدلے فروخت کر کے اس نقد یا جنس پر قبضہ کر لیا، اب قبضہ کے وقت زکوۃ وغیرہ ادا ہوگئی، اور اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوئیں مثلاً اس مسکین کے پاس سے وہ نوٹ ضائع ہو گیا، یا اس نے اپنے قرضہ میں کسی کو دیدیا، ان صورتوں میں زکوۃ ادا نہیں ہوتی''۔ (امداد الفتاوی ج ٢۔ ص ٦٥)

نوٹوں سے نقدین کی فروخت:

نوٹ کو سند حوالہ قرار دینے کی صورت میں یہ مسئلہ بھی قابل لحاظ ہے کہ:

''نوٹ سے سوائے روپئے [٣] کے کسی قسم کی چاندی سونے کی خرید وفروخت نہ نقد جائز ہے، نہ قرض، نہ برابری کے ساتھ، نہ کمی بیشی کے ساتھ۔ خریدنا ہو تو پہلے ان نوٹوں کو روپیوں سے بھنا لے، پھر روپیوں سے جس قسم کا چاہے چاندی سونا خریدے، اس صورت میں کہ مجلس عقد ہی میں دونوں عوض مقبوض ہو جائیں''۔ (ضمیمہ تطہیر الاموال فی تحقیق الحلال والحرام۔ ص۔ ٢١٦۔ مولفہ مولانا سعید احمد لکھنوی)

یہ ساری تفصیلیں اس لئے ذکر کر دی گئیں تاکہ ناظرین کے سامنے نوٹ کی ابتدائی

حیثیت واضح ہوجائے۔ یہ اس عہد کا ذکر ہے جب کہ چاندی کے روپئے عموماً رائج تھے، اور گورنمنٹ کاغذی نوٹ چھاپ کر آہستہ آہستہ اس کی جگہ لارہی تھی، روپیہ کا چلن رفتہ رفتہ کم ہوتا جارہا تھا، پھر ایسا بھی وقت آیا کہ لین دین، کاروبار، زکوۃ وغیرہ کی ادائیگی بدرجۂ مجبوری نوٹوں کے ذریعے کرنی پڑنے لگ گئی، اور چونکہ کاغذ بذات خود کوئی قیمت نہیں رکھتا، اس لئے اسے مال قرار دے کر اس دور کے تانبے وغیرہ کے اصطلاحی سکوں کے زمرہ میں [رکھنا] بظاہر کوئی معقول وجہ نہیں رکھتا، اس لئے رہ رہ کر دیندار طبقے کی جانب سے یہ سوالات پیدا ہورہے تھے کہ ان نوٹوں کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ پھر علماء وفقہانے دیکھا کہ حکومت کی جانب سے نوٹ کی جیسی کچھ نوعیت متعین کی گئی ہے، اور جس انداز سے اس کا رواج ہوا، اس کی روشنی میں یہ بات صاف تھی کہ حکومت صارفین کے مملوکہ روپئے بطور قرض اپنے خزانے میں جمع کرا کے قرض کی سند نوٹ کی صورت میں دیدیتی ہے، اور چونکہ یہ سند تمام مملکت میں جاری ہوتی ہے، اس لئے بے تکلف اس سے لین دین کا رواج چل پڑا۔ لوگوں کو اپنی ضروریات کی تکمیل مقصود ہے، چاندی کے روپئے بجائے خود مقصود نہ تھے، اور نوٹوں میں رکھنے کی اور نگہداشت کی سہولت چاندی کے روپئے سے زیادہ ہے، اس لئے بہت آسانی سے اس کا رواج پھیل گیا، اور آج کی نئی نسل کو چاندی کے روپئے یاد نہیں، اب تو نوٹ ہی کو روپیہ سمجھا جاتا ہے، تاہم نوٹ اس قرض کا وثیقہ رہا، اور ایک دوسرے کے ہاتھ میں بطور سند حوالہ ہی منتقل ہوتا رہا۔ اندریں صورت، جبکہ اس کو مال ہونے کی حیثیت کسی بھی درجہ میں حاصل نہیں ہے، اگر نوٹ کو زکوۃ میں دیدیا گیا تو جب تک اس کے ذریعے کوئی مال خرید کر اس پر زکوۃ لینے والے کا قبضہ نہ ہوجائے، زکوۃ ادا نہ ہوگی۔ مثلاً زکوۃ لینے والے نے زکوۃ میں دیئے گئے نوٹ کو اپنے قرض کی ادائیگی میں دیدے، یا مکان کا کرایہ دیدیا، یا کسی کو ہبہ کردیا، یا ریل اور بس وغیرہ کا ٹکٹ خرید لیا، تو زکوۃ ادا نہیں ہوئی، اسی طرح اگر بڑے نوٹ کو چھوٹے نوٹ سے بھنانا چاہیں تو اصولی اعتبار سے جائز نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ یہ تبادلہ جس کو ''بھنانا'' کہتے ہیں، بیع ہے، اور بیع کالی بالکالی سے حدیث میں ممانعت آئی ہے، یعنی مبیع اور ثمن دونوں ادھار ہوں یہ ممنوع ہے، اور کھلی بات ہے کہ نوٹ سے نوٹ کے تبادلے میں دونوں میں سے کوئی بھی مال نہیں دیتا، بلکہ ایک دوسرے کو اپنا اپنا وثیقۂ قرض حوالے کرتا ہے، اس صورت میں مبیع اور ثمن دونوں ادھار

ہیں، پھر سب سے بڑھ کر یہ مشکل پیش آتی ہے کہ نوٹ کسی کے پاس خواہ کتنی ہی مقدار میں جمع ہوجائیں، اداءِ زکوۃ اس وقت تک واجب نہ ہوگی، جب تک وہ نوٹ روپئے سے تبدیل نہ ہوجائیں، نفس وجوب تو ہر سال ہوتا رہے گا، مگر ادائیگی کا وجوب وصول نقد پر موقوف رہے گا، ہاں جب وصول ہوگا تو گذشتہ برسوں کی بھی زکوۃ دینی ہوگی، اوراب تو صورت حال یہ ہے کہ لوگوں کے پاس پوری زندگی نوٹ ہی رہتے ہیں، اوراگر نقدین میں سے کسی کو حاصل کرنا چاہے تو کیا اس کا حصول سہل ہے؟۔

بلاشبہہ نوٹ وثیقہ قرض ہیں، اور باہمی معاملات میں سند حوالہ ہیں، لیکن بحالات موجودہ اگر ان پر احکام صرف اسی ایک حیثیت سے نافذ کئے جائیں تو لوگوں کے تمام دینی معاملات اور دنیاوی کاروبار درہم برہم ہوکر رہ جائیں گے۔ جب چاندی کے سکے رائج تھے اور ثانوی حیثیت سے نوٹ چل رہے تھے، تب تو خیر گنجائش تھی، لیکن اب صورت حال نے کچھ ایسا رخ اختیار کرلیا ہے کہ اولاً چاندی کے سکے کالعدم ہوگئے، اور جو روپیہ سکہ کی صورت میں رائج ہے وہ گلٹ وغیرہ معمولی دھاتوں کا مرکب ہوتا ہے، جس کی مالیت خود مفروض اور اصطلاحی ہے، چاندی کی حیثیت سے قطعاً حاصل نہیں ہے۔ دوسرے اس کا رواج نوٹ کے مقابلے میں اتنا قلیل ہے کہ اسے کالعدم ہی سمجھنا چاہئے، اب تو مدت العمر چاندی کے سکے دیکھنے کو نہیں ملتے۔ مذکورہ بالا احکام کا اگر موجودہ وقت میں نفاذ کرنا چاہیں تو نہ صرف یہ کہ حرجِ شدید پیش آئے گا، بلکہ بیشتر کاروبار معطل ہوجائیں گے، ایسی صورت میں ناگزیر تھا کہ نوٹ پر سابقہ حیثیت کے علاوہ دوسری حیثیت سے بھی غور کیا جائے، گوکہ احتیاط اسی پہلو میں تھا، مگر مجبوری اور ضرورت کے پیش نظر سہولت کی تلاش بھی شریعت کی منشا کی تکمیل ہے۔

نوٹ کی دوسری حیثیت:

حق تعالیٰ جزائے خیر دے فقہائے امت کو کہ انہوں نے اس مسئلہ میں اسی وقت پیش رفت کردی تھی، جب عام طور سے نوٹوں کی حیثیت وثیقہ قرض ہی کی متعین تھی، ہمارے علم میں اس سلسلہ کا پہلا قدم مشہور فرنگی محلی محدث وفقیہ حضرت مولانا عبدالحئی صاحب اوران کے نامور شاگرد حضرت مولانا فتح محمد صاحب تائبؔ لکھنوی نے اٹھایا۔ چنانچہ مولانا عبدالحئی صاحب نے

اپنے فتاوی میں، اور مولانا فتح محمد صاحب نے اپنی بے نظیر کتاب ''تطہیر الاموال فی تحقیق الحلال والحرام'' میں نوٹوں پر ایک اور حیثیت سے نظر ڈالی، ان دونوں حضرات کے بعد مولانا فتح محمد صاحب کے گرامی قدر صاحبزادے مولانا مفتی سعید احمد صاحب لکھنوی تلمیذ رشید حضرت تھانوی نے اس بحث کی تکمیل فرما دی۔ ہم ان حضرات کی تحقیقات کا ذکر اپنے الفاظ میں کرتے ہیں، بعد میں حوالے بھی ان شاء اللہ پیش کر دیں گے۔

نوٹ کے اندر دو مختلف حیثیتیں اور جداگانہ دو اعتبارات ہوتے ہیں، ایک تو وہی حیثیت جس کا ذکر اوپر آیا، یعنی وثیقۂ قرض اور سند حوالہ۔ چنانچہ ایک کے علاوہ باقی تمام نوٹوں پر لکھا ہوتا ہے کہ ''میں دھارک کو......روپئے ادا کرنے کا وچن دیتا ہوں''۔ وثیقہ قرض اور عہد نامہ ہونے کی وجہ سے صارفین جب چاہیں حکومت سے اس کے عوض سکہ کی شکل میں لے سکتے ہیں، نیز اگر نوٹ خراب ہو گئے بشرطیکہ نمبر محفوظ ہوں تو حکومت ان کے بدلے میں اسی نمبر کے دوسرے نوٹ دیدے گی، اس کے برخلاف اگر چاندی یا سونے یا گلٹ کے روپئے خراب ہو گئے تو حکومت ان کے بدلنے کی ذمہ دار نہیں ہے۔

دوسری حیثیت نوٹ میں سکہ ہونے کی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ حکومت نے اپنے حکم اور آرڈر سے اس کو ایسا لازم اور ضروری بنا دیا ہے کہ خرید وفروخت اور تمام دوسرے مالی معاملات میں ہر شخص اس کو قبول کرنے اور اسی کے ذریعے تمام معاملات کرنے پر مجبور ہے، اگر محض وثیقہ قرض ہوتا تو ہر شخص کو اختیار رہتا کہ لے یا نہ لے، جیسے آج کل بینکوں کے چک ہیں، کہ اگر اپنے قرض خواہ کو بینک کا چک دیں تو وہ قبول کرنے پر مجبور نہیں ہے، اگر وہ شخص چک قبول نہ کرے تو آپ مجبور ہیں کہ اصل رقم اس کے حوالے کریں۔ بینکوں کے یہ چک محض وثیقہ قرض اور سند حوالہ ہیں، اس کے برخلاف نوٹ کے قبول کرنے پر ہر شخص بزورِ حکومت مجبور ہے، اس لئے ضرورۃً وہ بحکمِ سکہ ہی تسلیم کیا جائے گا، آپ سکۂ خلقی نہ کہئے سکۂ اصطلاحی کہہ لیجئے، لیکن اس میں کیا حرج ہے؟ آخر یہ گلٹ کے روپئے اور یہ دس، بیس، پچیس، اور پچاس پیسے بھی سکہ خلقی نہیں ہیں، اور نہ ان کی بذات خود کوئی خاص مالیت ہے، ابھی ان کا رواج اگر ختم ہو جائے تو انہیں کون پوچھے گا؟ یہ بھی تو سکہ اصطلاحی ہیں، اسی طرح اگر نوٹ بھی سکہ اصطلاحی مان لئے جائیں تو کیا

حرج ہے۔

بہر حال اگر نوٹوں کے عوض حکومت سے آپ روپئے حاصل کریں تو یہ وثیقہ قرض ہیں، اور ان کے ذریعے عام لوگ باہمی معاملات کریں تو یہ سکے ہیں۔ وثیقہ قرض ہونے کی جہت سے ان میں مالیت نہیں ہے، لیکن سکہ ہونے کے اعتبار سے ان میں اسی قدر مالیت پائی جاتی ہے، جتنے روپئے ان پر لکھے ہوئے ہیں۔

مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی تحریر فرماتے ہیں کہ:

> ''نوٹ ہر چند کہ خلقۃً ثمن نیست، مگر عرفاً در حکمِ ثمن است، بلکہ عین ثمن فہمیدہ می شود، ازیں وجہ کہ اگر شخصے نوٹ یک صد روپیہ ہلاک کند اصل مالک تاوان یک صد روپیہ می گیرد''۔
>
> (مجموعۃ الفتاوی بر حاشیہ خلاصۃ الفتاوی ج ٣۔ ص ١٥)

ترجمہ! نوٹ اگر چہ خلقۃً ثمن نہیں ہے، مگر عرفاً ثمن کے حکم میں ہے، بلکہ بعینہ ثمن سمجھا جاتا ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی نے سو روپئے کا نوٹ ضائع کر دیا، تو اصل مالک ایک سو روپئے کا تاوان اس سے لے گا۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ نوٹ بعینہ ثمن ہے، ورنہ نوٹ کے ضائع کرنے کی صورت میں وہ سو روپئے چاندی کے پانے کا مستحق نہ ہوتا، ہاں ویسا ہی نوٹ لیتا۔ مولانا عبدالحی صاحب نے اپنے متعدد فتاوی میں نوٹ کے ثمن ہونے کی تصریح کی ہے۔

مولانا فتح محمد صاحب تائبؔ لکھنوی نوٹ کے متعلق لکھتے ہیں:

> ''اول یہ ایک عہد نامہ قرض ہے، جو بحکم سکے کی طرح واجب القبول بنایا گیا، اگر ہم کو اختیار ہو کہ دوسرے اموال کی طرح خریدیں یا نہ، تو یہ تمسک ہے، اور جب کہ ہم اس کے قبول کرنے پر سکوں کی طرح مجبور ہیں، تو بضرورت حکم سکہ دیا گیا''۔ (تطہیر الاموال۔ ص ٧٢)

مفتی سعید احمد صاحب لکھتے ہیں کہ نوٹ کے محض وثیقہ قرض تسلیم کرنے کی صورت میں

> ''پہلے زمانے میں بھی جب بسہولت سکہ جات منقومہ (مثلاً چاندی وغیرہ کے روپئے) ملتے تھے، بیرون جات میں ادائے زکوۃ وغیرہ صدقات واجبہ دشوار تھا، اور اب تو بوجہ کمیابی بلکہ نایابی سکہ جات منقومہ مقامی فقراء کو بھی زکوۃ میں دینا دشوار ہو گیا، اور ہر شخص بعینہ نوٹ سے سونا چاندی خریدنے، اور بڑے نوٹ کو چھوٹے نوٹوں سے بدلنے، اور ریلوے ٹکٹ گھر میں کرایہ

ریل اور ڈاکخانہ میں اجرتِ ڈاک، اور مالک مکان کو کرایۂ مکان، اور ملازمین کو تنخواہ، اور مزدوروں کو مزدوری، اور بائع کو قیمت مال میں اس کے حقوق سے زائد کا نوٹ دے کر رقم زائد کی واپسی میں نوٹ لینے پر اس قدر مجبور ہوگیا ہے کہ نہ لے تو اس کی دنیا اور دین کے سارے کاروبار درہم برہم ہوجائیں۔ نیز حسبِ تصریح فقہا ''**تصح الحوالة برضاء المحتال**'' صحت حوالہ رضاء محتال پر موقوف ہے، اور صورتِ مجوزہ میں نوٹ لینے والے اس وجہ سے تیار ہوجاتے ہیں کہ اس سے بوجہ سکہ قرار دیئے جانے کے ہم اپنی تمام ضرورتوں اور حاجتوں کو جہاں چاہیں اور جب چاہیں فوراً اسی وقت بلا درنگی بآسانی حاصل کرسکتے ہیں، تو یہ تیاری ان کی محض حوالہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ سکہ اور عہد نامہ مرقوم کی وجہ سے ہوئی، ورنہ اگر حوالہ ہوتا، اور ثمنیت اور سکیت کا اس سے تعلق نہ ہوتا تو کوئی بھی اس کے لئے تیار نہ ہوتا، اور اگر ہوتا بھی تو بتحکمِ شدید بدونِ رضائے قلب ہوتا، اس لئے ضرور ہے کہ اس کو عہد نامہ قرار دینے کے ساتھ سکہ بھی قرار دیا جائے، ورنہ اگر حوالہ محضہ قرار دیا جائے (نہ برضاء نہ بدونِ رضا) اس کے لینے پر تیار نہ ہونے سے رضائے قلبی کیا رضائے ظاہری تک نہ پائی جائے گی، اور حسب قاعدہ فقہیہ حوالہ صحیح نہ ہوگا''۔ (ضمیمہ تطہیر الاموال۔ ص ۲۲۱)

میرا تو خیال یہ ہے کہ آج جب کہ محض نوٹوں کا ہی رواج ہے، نئی نسل چاندی سونے کے سکے کے نام تک سے واقف نہیں، شاید کوئی فقیہ و مفتی ہو جو نوٹوں کو سکہ کی حیثیت نہ دیتا ہو، اس پر مفصل گفتگو کرنے کی بظاہر ضرورت نہ تھی، تاہم دونوں نظریوں کو واضح کرنے کے لئے اتنی طوالت اختیار کی گئی۔

جب نوٹ کی حیثیت سکہ ہونے کی مسلم ہوگئی تو ظاہر ہے کہ جو احکام سکے سے متعلق ہیں وہ سب اس پر نافذ ہوں گے۔ اگر کسی کے پاس بقدر نصاب نوٹ سال بھر تک رہ جائیں تو بعینہ انہیں پر زکوۃ واجب ہوگی، اور نوٹ سے زکوۃ ادا کی جاسکتی ہے، نوٹوں کے ذریعے سونے اور چاندی کی خرید وفروخت بے تکلف جائز ہے، بڑے نوٹوں کو چھوٹے نوٹوں سے بھنانا بھی درست ہے۔

ادائیگیٔ قرض کا مسئلہ:

اب رہ گئی بات ادائیگی قرض والی، تو اسی روشنی میں اس کو بھی حل کیا جاسکتا ہے، نوٹوں کو

جب بجائے خود سکہ تسلیم کیا جا چکا، اور ان پر روپیوں کے احکام جاری ہوئے، تو جیسے چاندی اور سونے کے سکے ذوات الامثال ہیں، اور اسی وجہ سے ان سے قرض کا لین دین ہوتا ہے، اور ادائیگی خواہ کتنی ہی مدت کے بعد ہو، لیکن اتنے ہی سکے دینے ہوں گے جتنے لئے تھے، زیادتی اگر مشروط ہو تو سود ہو جاتی ہے، اسی طرح کاغذ کے سکے بھی ذوات الامثال میں سے ہیں، اور قرض کی ادائیگی میں ان کی وہی مقدار برقرار رہے گی، جتنی لی گئی تھی، اضافہ کی شرط باطل ہوگی۔

ذوات الامثال اور ذوات القیم:

یہاں ہم ناظرین کی سہولت کے لئے ''ذوات الامثال'' کی تشریح کئے دیتے ہیں، حضرات اہل علم کو بتانے کی ضرورت نہیں، لیکن عام ناظرین اس اصطلاح سے واقفیت نہ رکھتے ہوں گے۔ شریعت کی نظر میں مال کی دو قسمیں ہیں، مال کی ایک قسم وہ ہے جس کی جنس میں فرق یا تو بالکل نہیں ہوتا، یا ہوتا ہے تو اتنا کم کہ وہ کالعدم سمجھا جاتا ہے، جیسے گیہوں، جو، سونا، چاندی، تیل، وغیرہ، ایک گیہوں دوسرے گیہوں کے اتنے مشابہ ہوتا ہے کہ فرق و امتیاز مشکل ہے، انہیں ''مثلی'' یا ''ذوات الامثال'' کہتے ہیں۔

مال کی دوسری قسم وہ ہے، جس کی جنس میں واضح فرق و امتیاز ہو، مثلاً جانور، کپڑے، وغیرہ، دیکھ لیجئے گائے ایک جنس ہے مگر ایک گائے اور دوسری گائے میں باہم کتنا تفاوت ہوتا ہے، ان میں مثلیت کا لحاظ قیمت کی بنیاد پر ہو سکتا ہے، اس قسم کے مالوں کو ''ذوات القیم'' کہتے ہیں۔

قرض کا جواز صرف ذوات الامثال میں:

فقہا نے تصریح کی ہے کہ قرض لینا اور دینا صرف ذوات الامثال میں جائز ہے، کیونکہ قرض اپنی ابتدا کے لحاظ سے عاریت ہے، اور عاریت میں سب جانتے ہیں کہ بعینہ شئی مستعار کو واپس کرنا ہوتا ہے، لیکن قرض میں چونکہ اصل شئی ختم ہو جاتی ہے، اس لئے اس کا مثل جو عینِ شئی کے حکم میں ہوتا ہے، واپس کرنا ہوتا ہے۔ یہ صورت ظاہر ہے کہ صرف ذوات الامثال میں ممکن ہے، ذوات القیم میں مثل کا وجود ہی نہیں کہ اسے واپس کیا جا سکے، اس لئے ذوات القیم کو قرض میں دینا جائز نہیں۔ نوٹ چونکہ سکہ ہے، اور اس کے ذریعہ قرض کا لین دین بغیر کسی نکیر کے جاری ہے، اس لئے وہ یقیناً ذوات الامثال میں سے ہے، نوٹوں کی قیمت خواہ گھٹے یا بڑھے، ہر صورت

میں مثل ہی ادا کرنا ہوگا، کمی اور زیادتی کی شرط یقیناً سود ہو جائے گی۔

اور اگر ہم نوٹوں کو باہمی قرض کے معاملہ میں محض سندِ حوالہ ہی تسلیم کرلیں، تب بھی قرض کی ادائیگی میں چاندی کا لحاظ کرنا کسی طرح درست نہیں معلوم ہوتا۔

اس کی شرح یہ ہے کہ نوٹ اگر سند قرض ہیں، تو خود قرض کیا ہے؟ کیا چاندی ہے؟ یا سونا ہے؟ قرض کوئی مجہول شئی تو ہوگی نہیں، لہٰذا نقدین میں سے جو زیادہ رائج والی بات قابل استناد نہیں، ظاہر ہے اب نقدین کا رواج ہی ختم ہو چکا ہے، نہ قرض دینے والا چاندی یا سونے کا کوئی تصور کرتا ہے، اور نہ لینے والے کے حاشیۂ خیال میں اس طرح کی کوئی بات آتی ہے، ورنہ دونوں پہلے چاندی یا سونے کا نرخ معلوم کرتے، اس کو دستاویزی شکل میں محفوظ کرتے، پھر قرض کا معاملہ کرتے۔ ہاں یہ بات کہی جاتی ہے کہ نوٹ حکومت کے نزدیک چاندی یا سونے کا حوالہ ہے، لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جب روپئے چاندی کے ہوا کرتے تھے، اب تو گلٹ کے روپئے ہوتے ہیں، اگر نوٹ حوالہ ہوتا ہے تو اسی گلٹ کے روپئے کا۔ آپ غور کیجئے دس کے نوٹ پر دس روپئے ادا کرنے کا عہد مرقوم ہوتا ہے، کیا اس کا مطلب یہ کوئی سمجھتا ہے کہ اس نوٹ کے عوض میں دس روپئے چاندی کے موصول ہوں گے، بالکل نہیں، وہی گلٹ کے سکے جو آج کل رائج ہیں ملیں گے، پھر قرض کی ادائیگی میں سونے یا چاندی کے اعتبار کا کیا معنی؟ حوالہ کسی اور چیز کا اور مطالبہ سونے یا چاندی کا یا ان کے مقدار کے مساوی نوٹ کا، یہ شرعاً کسی طرح معقول نہیں ہے

نوٹ کی قیمت میں تفاوت:

ایک بات یہاں یہ بھی کہی جاتی ہے کہ نوٹوں کی قیمت سرکاری طور پر کم وبیش ہوتی رہتی ہے، لہٰذا اس فرق کا لحاظ ہونا چاہئے، اس سلسلے میں یہ عرض ہے کہ گورنمنٹ حساب کے کن اصولوں پر نوٹ چھاپتی ہے؟ اور ان کی قیمت کا کیا مطلب ہوتا ہے؟ اور ان میں کمی اور زیادتی کی کیا حقیقت ہے؟ اور اس کا کیا معیار ہے؟ یہ اور اس طرح کے سوالات ماہرین اقتصادیات تو حل کرسکتے ہیں، باقی عام لوگ ان اصولوں سے بالکل واقف نہیں ہیں۔ چنانچہ کسی بھی پڑھے لکھے آدمی سے ان سوالوں کے جواب طلب کرلیجئے، بہت مشکل ہے یقینی جواب کہیں سے مل سکے، شرعی مسائل ہر خاص وعام کے لئے ہیں، ان کا مدار اس طرح کے حسابی امور پر رکھنا کسی طرح

مناسب نہیں ہے، اور نہ شریعت نے ان حسابات کا اعتبار کیا ہے۔ رویتِ ہلال کے مسائل میں تمام فقہا اس کی تصریح کرتے ہیں کہ احکام شرعیہ کا مدار حسابی امور پر نہیں ہے۔ یہاں اگر قرض کی ادائیگی کا مسئلہ ان حسابی اصولوں پر موقوف کر دیا جائے جن سے عام طور پر لوگ واقف نہیں ہیں، تو قدم قدم پر ہمیں شرعی حکم کے امتثال میں ماہرین اقتصادیات کا سہارا لینا پڑے گا، جو کہ دین فطرت کی سہولت بخشیوں کے خلاف ہے۔

نوٹوں کی قیمت کی کمی بیشی کا سیدھا اور عام فہم مطلب یہ ہے کہ جوں جوں اشیاء کی گرانی بڑھتی ہے، اسی حساب سے نوٹوں کی قیمت کم ہوتی ہے، مثلاً اگر کل چاندی تیس روپے تولہ تھی، اور آج ساٹھ روپئے تولہ ہے، تو گویا نوٹ کی قیمت آدھی رہ گئی، درحقیقت یہاں نوٹ کی قیمت کم نہیں ہوئی ہے، وہ تو خود ثمن ہے، اور ثمن کی قیمت کا کیا معنی؟ اس سے خریدے جانے والے سامانوں کا نرخ بڑھ گیا ہے، تو اس کی طرف کمی کی نسبت کر دی گئی، ورنہ یہ تو اپنی حالت پر ہے، ہاں نوٹوں کی قیمت کا کم وبیش ہونا کبھی بین الاقوامی کرنسیوں کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن ہماری بحث سے وہ خارج ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نوٹ خواہ سکۂ اصطلاحی قرار دیئے جائیں، یا سندِ حوالہ یا وثیقۂ قرض، کسی صورت میں ان کا مدار چاندی یا سونے پر نہ ہوگا، قرض میں جتنے نوٹ دیئے گئے ہوں گے، خواہ کتنی مدت گزر جائے، اتنی ہی مقدار کی واپسی ضروری ہے، نوٹوں میں کمی وزیادتی نہیں ہوتی، سو کے نوٹ پہلے بھی سو ہی تھے، اور آج بھی سو ہی ہیں، اگر ایسا ہوتا کہ کل کے سو کے نوٹ آج ہزار کے مساوی قرار پا جاتے، تب یہ کہنا صحیح ہوتا کہ پہلے جو سو کے نوٹ قرض میں دیئے گئے ہیں، آج چونکہ ان کی مالیت ہزار کی ہو چکی ہے، اس لئے قرض میں ہزار روپئے ادا کرنے ہوں گے، لیکن ایسا کب ہے؟۔

ماخذ: ندائے فضلاء مبارک پور۔ جنوری، فروری (۱۹۸۸ء)

حاشیہ

(۱) ضمار وہ مال ہے جو مالک کے قبضہ سے نکل چکا ہو اور غالب گمان ہو کہ اب وہ واپس نہ ملے گا

(۲،۳) ان لفظوں سے چاندی کے روپئے مراد ہیں۔

دارالحرب میں ربوا کی شرعی حیثیت

الحمد لله رب العالمين والصلوٰة والسلام على رسوله سيدالمرسلين. امابعد

ربوا کی تعریف فقہا نے ان الفاظ میں کی ہے۔

"الربوا فى الشرع عبارة عن فضل مال لايقابله عوض فى معاوضة مال بمال". (حاشیہ ہدایہ ج ۳۔ ص ٦١)

ترجمہ! ربوا شریعت کے نزدیک وہ مال فضل ہے جس معاوضۃ المال بالمال میں کوئی عوض نہ ہو۔

اس تعریف کا اطلاق اس پر بھی ہے کہ (۱) کسی نے اضافہ کی شرط کے ساتھ قرض کا معاملہ کیا ہو۔ اور اس پر بھی ہے (۲) کسی مثلی چیز کا تبادلہ اسی کی ہم جنس سے اضافہ کی شرط کے ساتھ کیا ہو۔ پہلی صورت کو فقہا "ربوا النسیٔۃ" اور دوسری صورت "ربوا الفضل" کہتے ہیں۔

ربوا کی یہ تعریف امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اور امام ابو یوسف (چند ضمنی قیود کے ساتھ) علی الاطلاق تسلیم کرتے ہیں کہ معاوضہ مالیہ جہاں کہیں ہو، جب اس کا ایک فریق مسلمان ہو، اس میں اضافہ کی شرط سے ربوا کا تحقق ہو جائے گا، لیکن امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس میں ایک اور شرط کا اعتبار کیا گیا ہے، وہ یہ کہ دونوں فریق کا مال "مالِ معصوم" ہونا چاہئے، اگر کسی ایک کا مال معصوم نہیں ہے تو اس میں ربوا کا وجود نہ ہوگا، گو صورۃً ربوا محسوس ہو۔ امام علاؤ الدین ابوبکر بن کاسانی اپنی مشہور تالیف "بدائع الصنائع" میں تحریر فرماتے ہیں:

"واما شرائط جريان الربوا فمنها ان يكون البدلان معصوميں فان كان احدهما غير معصوم لا يتحقق الربوا عندنا وعند ابى يوسف هذا ليس

بشرط". (ج ۵۔۱۹۲)

ترجمہ! ربوا کے تحقق کے لئے چند شرطیں ہیں، ایک شرط یہ ہے کہ بدلین معصوم ہوں، اگر کوئی بدل معصوم نہ ہو تو ربوا کا تحقق نہ ہوگا، ہمارے نزدیک۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ربوا کی شرعی حقیقت علی الاطلاق ہر اس معاوضۂ مالیہ میں جس کے اندر اضافہ خالی عن العوض کی شرط لگائی گئی ہو، نہیں پائی جاتی، اس کے لئے کچھ شرطیں ہیں، ان شرائط کے بغیر گو کہ صورۃً ربوا معلوم ہو، مگر شریعت کی نظر میں اسے ربوا نہیں سمجھا جائے گا، صاحب بدائع نے اس کے لئے چند شرطیں ذکر کی ہیں، پہلی شرط وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، کہ بدلین کا معصوم ہونا ضروری ہے، معصوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مال شرعاً کسی کی ملک ہو، اور اس پر دوسرے کو دست اندازی کی اجازت نہ ہو۔

حربی کا مال:

فقہا لکھتے ہیں کہ حربی کا مال معصوم نہیں ہوتا، صاحب بدائع لکھتے ہیں، اور تمام ہی فقہا نے اس کی تصریح کی ہے کہ۔

"ان مال الحربی لیس بمعصوم بل هو مباح فی نفسه". حربی کا مال معصوم نہیں ہے، بلکہ وہ فی نفسہ مباح ہے۔

حربی کے مال کے معصوم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں حق تعالی نے مالِ غنیمت کو اہل اسلام کے حق میں حلال قرار دیا ہے، اور مالِ غنیمت اہلِ حرب کا وہ مال ہے جو ان سے جنگ میں حاصل کیا گیا ہو، اگر وہ مباح نہ ہوتا تو اس پر ملکیت بھی ثابت نہ ہوتی۔

اموال میں اباحت:

اس میں نکتہ یہ ہے کہ اموال میں اصل اباحت ہے، گو کہ بعض لوگوں نے توقف کو ترجیح دی ہے، یعنی انہیں حلال یا حرام کچھ نہ کہا جائے جب تک کہ کوئی دلیل شرعی حلت وحرمت کی نہ مل جائے، لیکن علامہ شامی نے امام ابن ہمام کی کتاب التحریر سے نقل کیا ہے کہ:

"المختار الاباحة عند جمهور الحنفية والشافعية وفی شرح اصول

البزدوی للعلامة اکمل قال اکثر اصحابنا واکثر اصحاب الشافعی ان الاشیاء التی یجوز ان یرد الشرع باباحتها وحرمتها قبل وروده علی الاباحة '.

(ج ۴۔ص ۱۶۱)

ترجمہ! عام حنفیہ اورشافعیہ کے نزدیک مختار اباحت ہے، اورعلامہ اکمل کی شرح اصول بزدوی میں ہے کہ ہمارے اورشافعیہ کے اکثر اصحاب نے فرمایا ہے کہ جن چیزوں کی حلت وحرمت شریعت میں وارد ہوسکتی ہے وہ ورود شریعت سے پہلے اباحت پر ہیں۔

غرض اموال میں اباحت اصل ہے، جب تک شریعت انہیں کسی خاص فرد یا جماعت کے ساتھ مختص کر کے دوسروں کے لئے ناقابل دست اندازی نہ قرار دیدے، البتہ جب اس پر کسی کا شرعاً قبضہ اور ملکیت ثابت ہوجائے تب وہ مالِ معصوم اور محظور بن جاتا ہے۔

عصمت کی بنیاد:

اب اس پر غور کرنا ہے کہ مال میں عصمت اور احراز کب اور کہاں سے پیدا ہوتا ہے؟ اس سلسلے میں فقہا کی تصریحات دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احراز کا تعلق کسی کے قبضے میں آجانے سے نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق دارالاسلام میں آجانے سے ہے۔ ''شرح سیر کبیر'' میں امام سرخسی تحریر فرماتے ہیں:

''وفقه فی هذا کله ان العصمة المقومة انما تثبت بالاحراز بالید لا بالدین وتمام الاحراز بالید انما یکون بمنع المسلمین اوبدارهم وبدون هذه العصمة لایخرج المال من ان یکون محلاً للاغتنام''. (ج ۴۔ص ۱۱۳۴)

ترجمہ! ان سب کی بنیاد یہ ہے کہ عصمت مقومہ احراز بالید سے ثابت ہوتی ہے، احراز بالدین سے نہیں، اور احراز بالید کی تکمیل یا تو عسکر اسلام سے ہوگی، یا دارالاسلام سے، اور اس عصمت کے بغیر مال محل غنیمت ہونے سے محفوظ نہ ہوگا۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''وانما یثبت العصمة فی حق الاحکام بالاحراز والاحراز بالدار لا بالدین''.

ترجمہ! عصمت احکام کے حق میں عصمت احراز سے ثابت ہوتی ہے، اور احراز کا تعلق دار سے ہے دین سے نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ حربی کا مال دارالحرب میں مال معصوم نہیں ہے، بلکہ وہ اپنی اصل اباحت پر ہے، جو اہل اسلام کے لئے مال غنیمت بن سکتا ہے، اور معلوم ہے کہ مال غنیمت بنص قرآنی حلال وطیب ہے ''**کلوا مما غنمتم حلالاً طیباً**''۔ پس جو کچھ تمہیں مال غنیمت ملا، اسے کھاؤ کہ وہ حلال وطیب ہے۔

واضح رہے کہ یہ مسئلہ یعنی یہ کہ مال حربی دارالحرب میں معصوم نہیں ہوتا، مختلف فیہ نہیں ہے، متفق علیہ ہے، ورنہ اگر وہ مال معصوم ہو تو مال غنیمت بننے کا محل نہیں ہوسکتا، اسی لئے فقہا نے تصریح فرمائی ہے کہ مسلم مستامن یا معاہد کے لئے حربی کا مال دھوکہ، خیانت اور چوری سے لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ امان اور عہد کی خلاف ورزی ہے، اور یہ درست نہیں، ورنہ اس کا مال فی نفسہ مباح ہے، کسی اور ذریعہ سے جس میں اس کی رضا پائی جائے، اس کا لینا درست ہے، اسی طرح مسلم غیر مستامن اور غیر معاہد کے لئے حربی کا مال کسی بھی طرح حاصل کرنا درست ہے، خواہ اس کی رضا ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ ''شرح سیر کبیر'' میں ہے کہ:

''ولو کان المسلم الخارج من دارالحرب اسیراً فیھم........ والمسألة بحالھا، فان کان خرج الی دارالاسلام فجمیع ماخرج سالم له لانه ماکان مستامناً فیھم بل کان مقھوراً او کان متمکناً من قتلھم واخذ اموالھم لو قدر علی ذالک فلما احرز اموالھم یکون طیباً لھم''. (۴ص۔۱۱۲۲)

ترجمہ! اگر کوئی مسلمان اہل حرب کا قیدی تھا، اور کسی طرح وہاں سے بچ کر کچھ مال لے کر بھاگ نکلا، اور دارالاسلام میں آ گیا، تو جو کچھ وہ اپنے ساتھ لایا ہے، وہ سب اسی کا ہے، کیونکہ وہ ان میں مستامن نہ تھا، بلکہ وہ مجبور و مقہور تھا، اور اگر اس کا بس چلتا تو وہ انہیں قتل بھی کر سکتا تھا، اور مال بھی لے سکتا تھا، پس جب کچھ مال لے کر آ گیا تو وہ اس کے لئے جائز ہوگا۔

حربی کے مال کا حصول:

اگر اہل حرب سے کوئی مصالحت یا معاہدہ ہو، یا کوئی فرد خاص دارالحرب میں امان لے

کر گیا ہو تو اس صورت میں ان سے غدر یا خیانت یا چوری تو حرام ہے، مگر ان کی رضامندی سے کوئی مال لے لینا جائز ہے، خواہ اس کی تحصیل کا طریقہ کچھ بھی ہو، کیونکہ اس جگہ تملیک مال میں طریقۂ تحصیل مؤثر نہیں ہے، بلکہ مال مباح پر قبضہ مؤثر ہے، اگر اس موقع پر طریقِ تحصیل عقودِ فاسدہ ہوں تو وہ کالعدم ہیں۔ ’’شرح کبیر‘‘ میں ہے:

’’قدبينا ان للمستامن في دارلحرب ان ياخذ مالهم باى وجه يقدر عليه بعد ان يتحرز عن الغدر وليس له ان يدلس لهم العيب فيما يبيعه ممايجوز مثله في دارالاسلام اولايجوز لان فيه معنى الغدر‘‘. (ج۴۔ص۱۴۸۶)

ترجمہ! ہم بیان کر چکے ہیں کہ دارالحرب میں مستامن کے لئے درست ہے کہ ان کے مال کو جس طرح پر ممکن ہو، لے سکتا ہے، بس شرط ہے کہ غدر نہ ہو، تاہم اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے مال کے عیب کو ان سے چھپا کر بیچے، کیونکہ اس میں غدر کا معنی پایا جاتا ہے۔

دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

’’فلوان اهل دار من دارالحرب وادعوا اهل الاسلام فدخل اليهم مسلم وبايعهم الدرهم بالدرهمين لم يكن بذالک باس لان بالموادعة لم تصر دارهم دارالاسلام وانمايحرم على المسلمين اخذ مالهم بغير طيب انفسهم لمافيه من غدر الموادعة فاذااسترضاهم بهذه المعاملة فقد انعدم معنى الغدر ولهذا اطاب له ما اخذ‘‘. (ج۴۔ص۱۴۹۳)

ترجمہ! اگر دارالحرب والوں نے اہل اسلام سے مصالحت کر رکھی ہو اور وہاں کوئی مسلمان داخل ہوا، اور ان کے ہاتھ ایک درہم کو دو درہم کے عوض فروخت کیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ مصالحت کی وجہ سے دارالحرب دارالاسلام نہیں بن گیا، اور مسلمانوں پر ان کا مال ان کی رضامندی کے بغیر لینا حرام ہے، کیونکہ اس میں معاہدہ کی خلاف ورزی ہے، لیکن ان کی رضامندی اس معاملہ میں حاصل کر لی ہو تو خلاف ورزی کا معنی باقی نہیں رہا، پس جو کچھ وہ حاصل کرے گا حلال ہے۔

’’مبسوط‘‘ میں ہے:

”وھذا لان مال الحربی مباح ولکن المسلم بالاستیمان ضمن لھم ان لا یخونھم وان لا یاخذ منھم شیئاً الا بطیبة انفسھم فھو یتحرز من الغدر بھذہ الاسباب وھذا لان فعل المسلم یجب حملہ علی احسن الوجوہ واحسن الوجوہ ماقلنا“. (ج ۱۴۔ص ۵۷)

ترجمہ! مال حربی مباح ہے، لیکن مسلمان ان کی امان حاصل کر کے یہ ذمہ داری قبول کی ہے کہ ان کے ساتھ خیانت نہ کرے گا، اور نہ ان کی رضا کے بغیر کوئی چیز لے گا، پس وہ ان اسباب (عقود فاسدہ) کے ذریعے غدر سے احتراز کر رہا ہے، پھر اسے مال کی ملکیت جو حاصل ہو رہی ہے، وہ قبضہ سے ہے، ان اسباب سے نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ مسلمان کے فعل کو اچھے محمل پر رکھنا چاہئے، اور بہتر محمل وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا۔

اسی بنا پر امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی ارشاد کی روشنی میں حربی سے جو مال بصورت عقد ربوا حاصل کیا گیا ہے، گو بظاہر ربوا ہے، مگر درحقیقت مال مباح پر اس کے مالک کی رضامندی سے قبضہ ہے، ایسی صورت میں وہ لینے والے کے لئے بالکل جائز ہے، اس قبضہ اور ملکیت میں عقد ربوا مؤثر نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ وہ محض نظر بظاہر ربوا ہے، حقیقتاً ربوا سے اس کا کوئی علاقہ نہیں۔ علامہ کاسانی اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

”ولھما ان مال الحربی لیس بمعصوم بل ھو مباح فی نفسہ الا ان المسلم المستامن منع من تملکہ من غیر رضاہ لما فیہ من الغدر والخیانة فاذا بذلہ باختیارہ ورضاہ فقد زال ھذاا لمعنی فکان اخذ استیلاءً علی مال مباح غیر مملوک وانہ مشروع مفید للملک کا لاستیلاء علی الحشیش والحطب وبہ تبین ان العقد لیس بتملک بل ھو تحصیل شرط التملک وھو الرضالان ملک الحربی لایزول بد ونہ ومالم یزل ملکہ لایقع الاخذ تملکاً لکنہ اذا زال فالملک للمسلم یثبت بالاخذ والاستیلاء لابالعقد فلا یتحقق الربوا لان الربوا اسم لفضل یستفاد بالعقد“. (ج ۵۔ص ۱۹۲)

ترجمہ! طرفین کی دلیل یہ ہے کہ حربی کا مال معصوم نہیں ہے، بلکہ وہ فی نفسہ مباح ہے، مگر مسلم مستامن اس کی رضامندی کے بغیر اس کا مالک نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس میں دھوکہ اور خیانت ہے،

جب اس نے اس کی رضا مندی اور پسندیدگی حاصل کرلی تو یہ بات زائل ہوگئی، اب اس کا لینا مباح پر تسلط کرنا ہے، جو مشروع ہے اور مفید ملک ہے، جیسے لکڑی اور گھاس کا حاصل کرنا، بلکہ شرط تملک کی تحصیل ہے، اور وہ رضا مندی ہے، کیونکہ حربی کی ملکیت اس کے بغیر زائل نہ ہوگی، اور جب تک اس کی ملکیت زائل نہ ہو مسلمان کا لینا ملکیت نہ پیدا کرے گا، پھر جب حربی کی ملکیت زائل ہوگئی، تو مسلم کے لئے قبضہ کے بعد ملکیت ثابت ہوگئی، اور یہ ملکیت قبضہ سے ہے، نہ کہ عقد سے، پس ربوا کا تحقق نہیں ہوا، کیونکہ ربوا اس فضل (اضافہ) کو کہتے ہیں جو عقد کے نتیجہ میں حاصل ہو۔

اس گفتگو سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دارالحرب میں ربوا کی حلت کا کوئی مسئلہ نہیں ہے، ربوا خواہ کہیں ہو حرام ہے، اور نص قطعی کے رو سے حرام ہے، اس میں نہ کسی کا اختلاف ہے اور نہ ہوسکتا ہے، کیونکہ نصوص صریحہ سے اس کی حرمت ثابت ہے۔ اختلاف جو کچھ ہے اس میں ہے کہ ربوا کا مصداق کیا ہے؟ جو کچھ ربوا کے دائرے میں آئے گا وہ حرام ہے، خواہ وہ دارالاسلام میں ہو یا دارالحرب میں، اور جو ربوا کے دائرہ سے خارج ہے اسے حرام کہنے کی کوئی وجہ نہیں الا یہ کہ کوئی اور وجہ حرمت پائی جائے۔

ائمہ کے درمیان ایسا اختلاف صرف اسی ایک مسئلہ میں نہیں ہے، ربوا کی دوسری قسم جس کو فقہا ’’ربوا الفضل‘‘ سے تعبیر کرتے ہیں، جس تذکرہ اس حدیث میں ہے کہ:

’’عن عبادة بن الصامت: قال: قال رسول الله ﷺ الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد فاذا اختلف هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد‘‘. رواه السته الا البخارى (فتح القدیر ج ۶ ص ۱۴۷)

ترجمہ! رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض، گیہوں گیہوں کے عوض، جَو، جَو کے عوض، کھجور کھجور کے عوض، نمک نمک کے عوض، برابر اور نقدا نقد بیچو، ہاں جب اصناف بدل جائیں تو جس طرح چاہو بیچو، مگر نقد ہو۔

ربوا الفضل کے سلسلے میں ان چھ چیزوں کی تصریح احادیث میں وارد ہے، ان کے علاوہ

اور چیزوں میں بھی ربوا ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو مجتہدین اس پر متفق ہیں کہ اور چیزوں میں بھی ربوا کا تحقق ہوسکتا ہے، لیکن اس کے لئے معیار اور بنیاد کیا ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ حنفیہ نے ''قدر وجنس'' کو معیار مانا ہے۔ شافعیہ نے ''طعم اور ثمنیت'' کو جنس کے اتحاد کے ساتھ علت قرار دیا۔ مالکیہ نے ''اقتیات وادخار'' کو علت مانا۔ چونکہ ان حضرات کے درمیان استخراج علت میں اختلاف ہوا، اس لئے ربوا کے مصداق میں بھی اختلاف ہوا، چنانچہ اگر لوہا لوہے کے عوض بیچا جائے تو امام صاحب اس میں کمی بیشی کو جائز نہیں قرار دیں گے کہ ربوا ہو جائے گا، اور امام شافعی کم وبیش کو جائز کہیں گے، کیونکہ اس میں نہ طعم ہے اور نہ ثمنیت، اسی طرح اور بھی بہت سی چیزوں میں اختلاف پیدا ہوگا، بلکہ ظاہریہ کے نزدیک تو ان چھ چیزوں کے علاوہ کسی چیز میں ربوا کا تحقق ہے ہی نہیں، اس لئے ان کے ماسوا ان کے نزدیک ہر چیز میں کم وبیش کے ساتھ مبادلہ جائز ہے۔

تو کیا اس مطلب یہ ہے کہ لوہے میں امام شافعی کے نزدیک ربوا حلال ہے؟ یا ان چھ چیزوں کے علاوہ میں ظاہریہ کے نزدیک سود جائز ہے؟ ہرگز نہیں۔ بات صرف اتنی ہے کہ ان چیزوں میں ان نزدیک ربوا کا تحقق ہوتا ہی نہیں، یہ نہیں کہ دار الحرب میں سود جائز ہے، یہ بات قطعاً نہیں ہے، اسی بات کی تعبیر حضرت مکحول کی حدیثِ مرسل میں کی گئی ہے۔

''عن مكحول ان رسول الله ﷺ قال: لاربوا بين اهل الحرب واظنه قال: وبين اهل الاسلام''. اخرجه البيهقي من طرق ابي يوسف عن بعض المشيخة عن مكحول (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۳۳۳)

ترجمہ! حضرت مکحول (تابعی) سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اہل حرب کے درمیان۔ اور میرا گمان ہے کہ فرمایا۔ اور اہل اسلام کے درمیان ربوا نہیں ہے۔

حضرت مکحول کی یہ روایت سابقہ استدلال کی تائید اور مسئلہ کی نوعیت کو واضح کرتی ہے، براہ راست اس سے استدلال خدشہ سے خالی نہیں ہے، غالباً یہی وجہ ہے کہ صاحب بدائع الصنائع نے اس روایت کو استدلال میں نہیں پیش کیا۔

حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا معاملہ:

اسی طرح حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے متعلق روایات میں تصریح موجود ہے کہ وہ

مسلمان ہونے اور سود کی تحریم کے باوجود اہل مکہ سے سودی نوعیت کا کاروبار کرتے تھے، نیز طائف کے بعض قبائل سے بھی ان کا اس نوعیت کا معاملہ تھا، اور معلوم ہے کہ یہ دونوں جگہیں دارالحرب تھیں، فتح مکہ کے بعد جب مکہ شریف دارالاسلام بن گیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے تمام سود منسوخ کر دیئے۔ اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ اہل حرب سے دارالحرب میں ربوا کی نوعیت کا معاملہ کرنا درست ہے۔ تفصیل شرح سیر کبیر ج ۴۔ ص ۱۴۸۸۔ اور اعلاء السنن ج ۱۴۔ ص ۳۴۴ میں مذکور ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مسئلہ کی نوعیت یہ نہیں کہ دارالحرب میں سود جائز ہے، سود تو کسی حال میں جائز نہیں ہے، اصل صورت حال یہ ہے کہ دارالحرب میں جو مال حربی سے لیا جاتا ہے، اس پر شرعاً سود کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟ اس مسئلہ کا تعلق اجتہاد سے ہے۔ نصوص قطعیہ میں اس کی تصریح نہیں، حدیث مکحول اور حربی کے مال کی شرعی حیثیت سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ اس پر سود کا اطلاق نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مال مباح ہے، جو محل ربوا نہیں ہے، پس اس میں ربوا کی گنجائش نہیں ہے۔

مسئلہ مذکورہ میں ایک قید کا جائزہ:

بعض اکابر نے لکھا ہے کہ دارالحرب میں حربی سے، اس بظاہر سودی معاملہ کا جواز صرف اس مسلمان کے لئے ہے جو دارالاسلام کا باشندہ ہو، اور امان لے کر دارالحرب میں آیا ہو، خود دارالحرب کے باشندہ کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے۔ لیکن اس قسم کی کوئی تصریح کتب فقہ میں نظر سے نہیں گزری، نہ ان حضرات نے اس کا کوئی حوالہ دیا، صرف اتنی بات ہے کہ کتب فقہ میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اور کتب فقہ میں صراحۃً مسلم مستامن کا ذکر ہے، جو دارالاسلام سے آیا ہو، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ ایسا کوئی مسلمان جو دارالاسلام سے نہ آیا ہو، بلکہ خود دارالحرب کا باشندہ ہو، اس حکم سے خارج ہوگا، لیکن گزارش ہے کہ کہیں بھی مفہوم مخالف کا اعتبار اس وقت ہوگا، جب کہ اس کے خلاف کی صراحت نہ ہو، اور اگر کسی جگہ اس کے مفہوم مخالف کا خلاف صراحۃً موجود ہو تو پھر مفہوم مخالف کا اعتبار کسی کے نزدیک کہیں نہ ہوگا، ہم جب اس مسئلے پر غور کرتے ہیں تو حضرت عباس کا معاملہ سامنے آتا ہے کہ وہ مکہ کے ہی باشندے تھے، اور وہیں رہ کر ربوی نوعیت

کا معاملہ کرتے تھے، نیز حدیث مکحول کا اطلاق بھی یہی چاہتا ہے کہ اس میں مسلم دارالحرب اور مسلم مستامن کے درمیان فرق نہ ہو[ا]، البتہ یہ بات بالاتفاق ہے کہ مسلم کا مسلم سے سود لینا اور دینا دارالحرب میں بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ مسلمانوں کے مابین وہ سود ہی ہوگا۔

کافر حربی کو سود دینا:

ایک سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ کافر حربی سے دارالحرب میں سود کے نام پر لی ہوئی رقم تو حلال ہے، کیونکہ اس پر شرعاً سود کا اطلاق نہیں ہوتا، تو کیا انہیں سود دینا بھی جائز ہوگا؟ اور اسی سلسلے میں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے کہ سود دینے اور سود لینے میں یکساں حرمت ومعصیت ہے یا کچھ فرق بھی ہے؟ اس سوال پر غور کرنے سے پہلے یہ قاعدہ یاد کرلینا چاہئے کہ جس چیز کی حرمت براہ راست قرآن کریم سے ثابت ہو، اور جس چیز کی حرمت خبر واحد سے ثابت ہو، فقہا دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ کیونکہ قرآن قطعی الثبوت ہے، اور حدیث ظنی الثبوت، قرآن کا منکر کافر ہوگا اور حدیث کا منکر کافر نہیں ہے۔ اسی طرح دونوں کے آثار میں بھی فرق ہوگا، ایک کی معصیت بڑھی ہوگی، اور دوسرے کی معصیت اس کے مقابلے میں ہلکی ہوگی، ایک میں اباحت کی گنجائش نہ ہوگی، بجز حالتِ اضطرار کے، اور دوسرے میں حالتِ اضطرار سے کم پر بھی گنجائش مل سکتی ہے۔ بہر حال دونوں حرمتوں میں فرق ہوگا، اب غور کرنا چاہئے کہ سود کی تحرتم جن آیتوں میں بیان کی گئی ہے، ان کا تعلق سود لینے سے ہے یا دینے سے، ارشاد ہے:

ان الذین یاکلون الربٰوا لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس.

ترجمہ! جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ (قیامت کے دن) جب کھڑے ہوں گے تو اس طرح جیسے کوئی ایسا شخص جس کو شیطان نے مخبوط الحواس کردیا ہو۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

یاایها الذین آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقی من الربٰوا

ترجمہ! اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور جو ربوا باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو۔

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

یمحق اللہ الربوٰا ویربی الصد قات

ترجمہ! اللہ تعالیٰ ربوا کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھوتری بخشتا ہے۔

اور فرمایا:

یاایھا الذین آمنوا لا تاکلوا الربوٰا اضعافاً مضاعفۃ

ترجمہ! اے ایمان والو! دگنا تگنا کر کے ربوا نہ کھاؤ۔

اور ارشاد ہے:

واخذھم الربوٰا وقد نھوا عنہ

ترجمہ! اور ان کے ربا لینے کی وجہ سے حالانکہ انہیں اس سے منع کیا گیا تھا۔

ان سب آیات میں سود لینے اور کھانے کا تذکرہ ہے، دینے کے باب میں یہ آیات خاموش ہیں، البتہ ایک جگہ مطلق ربا کو حرام کہا گیا ہے۔ ارشاد ہے۔

واحل اللہ البیع وحرم الربوٰا۔ اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربا کو حرام کیا ہے۔

لیکن اس میں بھی غور کرنے سے اصالۃً سود لینے ہی کی حرمت معلوم ہوتی ہے، کیونکہ یہ معنی مصدری میں ہے، یعنی زیادہ کرنا، اور ظاہر ہے کہ زیادہ کرنے کی شرط آخذ ہی کی طرف سے ہوتی ہے، غرض سود دینے کے سلسلے میں قرآن ساکت ہے، لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ لینا اس وقت تک نہیں پایا جائے گا جب تک دینے کا وجود نہ ہوگا، تاہم دینے میں مجبوری بھی ہوسکتی ہے، غالبًا اسی لئے قرآن میں اس سے تعرض نہیں ہوا البتہ حدیث نے اس کی شرح کر دی، چنانچہ ارشاد ہے:

”لعن اللہ آکل الربوا وموکلہ وکاتبہ وشاھدیہ وقال ھم سواء“.

ترجمہ! اللہ نے سود کھانے اور کھلانے والے، کاتب اور شاہد سب پر لعنت کی ہے۔ مسلم شریف

دلائل شرعیہ سے سود لینے اور دینے کی حرمت ثابت ہے، مگر دونوں میں فرق ہونا ناگزیر ہے، کیونکہ ایک کی حرمت قرآن سے ثابت ہے، اور ایک کی حدیث سے۔ ”ھم سواء“ کی شرح میں ملا علی قاری صاحب مرقات لکھتے ہیں کہ:

”ھم سواء ای فی اصل الاثم وان کانوا مختلفین فی قدرہ“. (مرقات ج۳۔ ص۳۰۷)

ترجمہ! یہ سب برابر ہیں، یعنی اصل معصیت میں، اگرچہ اس کی مقدار میں فرق ہے۔

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کے فتاوی میں تحریر ہے کہ:

”وتحقیق این ست کہ دادنِ سود بالتبع حرام است، کہ مال کسے نمی گیرد، بلکہ مال خود می دہد، ومالِ خود دادن گودراں نقصانِ خود باشد خصوصاً برائے دفعِ حاجت ودفعِ ظلم مباح است۔ پس وجہِ حرمت دراں ہمیں دو چیز است یکے آنکہ غیر را حرام می خوراند مثل دادنِ رشوت بقاضی وحاکم، ودوم آنکہ باعثِ ترویج ایں معاملہ دردارالاسلام می شود، لہٰذا دادنِ سود بنا بر اضطرار دارالاسلام ہم جائز داشتہ اند، غرضیکہ در گرفتن ودادن فرق بسیار است، گو دراصل وزر ہر دو شریک اند“۔ (فتاوی عزیزیہ۔ ج ۱۔ ص ۴۰)

ترجمہ! تحقیق یہ ہے کہ سود دینا بالتبع حرام ہے، کیونکہ وہ کسی کا مال تو لیتا نہیں، بلکہ خود اپنا مال دیتا ہے، اور اپنا مال دوسرے کو دینا، خواہ اس میں اپنا نقصان ہی ہو، بالخصوص دفع حاجت اور دفع ظلم کے لئے، بالکل مباح ہے، پس سود دینے میں حرمت کی وجہ یہی دو چیزیں ہیں، ایک یہ کہ غیر کو حرام کھلانا لازم آتا ہے، جیسے قاضی یا حاکم کو رشوت دینا۔ دوسرے یہ کہ دارالاسلام میں سودی معاملہ کی ترویج کا سبب بنتا ہے، اسی بنا پر حالت اضطرار میں دارالاسلام میں بھی سود دینے کو جائز قرار دیتے ہیں، غرض سود لینے اور سود دینے میں فرق ہے، گو کہ اصل گناہ میں دونوں شریک ہیں۔

اب اس مسئلہ پر غور کیجئے کہ دارالحرب میں حربی سے ربا کے نام پر مال لینا اگر جائز ہے تو دینے کا کیا حکم ہے؟ حدیث مکحول پر نظر کرنے سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سود دینے کی بھی گنجائش ہے، لیکن اگر اس کی ابتدائی بنیاد یعنی مال حربی کی اباحت پر غور کیا جائے صرف سودی نوعیت کا اضافہ لینے کی گنجائش نکلتی ہے، دینے کی نہیں، کیونکہ حربی کا مال مباح ہے، مسلمان کا نہیں۔ چنانچہ صاحب فتح القدیر لکھتے ہیں کہ:

”لا یخفی انہ انما یقتضی حل مباشرۃ العقد اذا کانت الزیادۃ ینالھا المسلم والربوا اعم من ذالک اذیشمل ما اذا کان الدرھمان من المسلم ومن جھۃ الکافر وجواب المسئلۃ بالحل عام فی الوجھین وکذاا لقمار قد یفضی الی ان یکون المال الخطر للکافر بان یکون الغلب لہ فالظاھر ان الاباحۃ تفید

نیل المسلم الزیادة وقد التزم الاصحاب فی الدرس ان مرادهم من حل الربوا والقمار ماذاحصلت الزیادة للمسلم نظراً الی العلة وان کان اطلاق الجواب خلافه". (ج۶۔ص۱۷۸)

ترجمہ! یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس دلیل کا تقاضہ یہ کہ جب اضافہ مسلمان کو حاصل ہو رہا ہے، اس وقت یہ عقد ربا جائز ہو، جبکہ (**لاربوا بین الحربی والمسلم** . میں) ربوا کا لفظ عام ہے، وہ اس صورت کو بھی شامل ہے جبکہ دو درہم مسلمان کی جانب سے ہوں، اور اس کو بھی جب کہ وہ دونوں کافر کی جانب سے ہوں، اسی طرح قمار میں بھی شرط کا مال کافر کو بھی حاصل ہو سکتا ہے، جبکہ اس کی جیت ہو جائے، اور اباحت والی دلیل اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ اضافہ مسلمان کو حاصل ہو، اور ہمارے علما نے درس میں اس کا التزام کیا ہے کہ ربا اور قمار کی حلت سے وہی صورت مراد ہے کہ جبکہ اضافہ مسلمان کو حاصل ہو، جیسا کہ علت کا تقاضہ ہے، اگرچہ جواب کا اطلاق اس کے خلاف ہے۔

شاہ عبدالعزیز صاحب کا فتوی:

شاہ صاحب سے کسی نے سوال کیا ہے کہ:

''سود دادن بحربیاں درست است یانہ؟۔اہل حرب کو سود دینا درست ہے یا نہیں''؟۔

شاہ صاحب نے جواب تحریر فرمایا:

''عبارات کتب فقہ عام واقع شدہ اند، دادن وگرفتن را شامل اند، مثلاً'' **لاربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب**''. قاضی ثناء اللہ پانی پتی در رسالہ توجیہ دادن سود نیز نوشتہ اند ایں وقت فقیر را یاد نیست، لیکن ایں قدر ظاہر است کہ گرفتن سود از حربیاں بایں وجہ حلال است کہ مال حربی مباح است، اگر در ضمنِ آں نقضِ عہد نباشد، وحربی چوں خود بخود بدہد بلاشبہہ حلال خواہد بود، ودادنِ سود بحربیاں بایں وجہ حلال است کہ خورانیدن حرام بمسلماناں درست نیست، وآنہا حرام خوراند، اگر چیزے بطریق سود دادہ خواہد شد بیش ازیں نیست کہ حرام خواہد خورد، واما ذمیاں ہر چند کہ کافر حرام خوار باشند در دارالاسلام دادنِ سود ازیں جہت حرام است کہ ترویجِ معاملۂ سود در دارالاسلام می شود ودارالحرب ایں ہر دو علت مفقود است،

بس مباح باشد، وتحقیق ایں ست کہ دادنِ سود بالتبع حرام است'' (فتاوی عزیزیہ ج ا۔ص ۳۹)

ترجمہ! کتب فقہ کی عبارتیں عام واقع ہوئی ہیں، دینے اور لینے دونوں کو شامل ہیں، مثلا'' **لا ربوا بین المسلم والحربی فی دارالحرب**''. اور قاضی ثناءاللہ صاحب پانی پتی نے ایک رسالے میں سود دینے کی توجیہ لکھی ہے، فقیر کو اس وقت یاد نہیں ہے، لیکن اس قدر ظاہر ہے کہ اہل حرب سے سود لینا اس وجہ سے حلال ہے کہ مال حربی مباح ہے، اگر اس کے ضمن میں نقضِ عہد نہ ہو، اور حربی جب خود بخود دیتا ہے تو بلا شبہہ حلال ہے، اور اہل حرب کو سود دینا اس وجہ سے حلال ہے کہ مسلمانوں کو حرام کھلانا درست نہیں ہے، اور اہل حرب تو حرام خور ہیں ہی، اگر کوئی چیز انہیں بطریق سود دی گئی ہو تو بیش بریں نیست کے حرام کھائے گا، رہا یہ کہ ذمیوں کو سود دینا کیوں جائز نہیں؟ تو اگرچہ وہ حرام خور ہیں، لیکن انہیں سود دینے سے دارالاسلام میں سودی معاملہ کی ترویج ہوگی، جو جائز نہیں، اور دارالحرب میں یہ دونوں علتیں مفقود ہیں، پس مباح ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ سود دینا (اصالۃً نہیں) تبعاً حرام ہے۔

لیکن ساتھ ہی شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

''لیکن مسلمان را باید کہ دادن سود بحربی احتیاط کند بے ضرورت نہ دہد'' (ج ا۔ص ۴۴)

ترجمہ! لیکن مسلمان کو چاہئے کہ حربی کو سود دینے میں احتیاط کرے، بے ضرورت نہ دے۔

ایک اشکال اور اس کا حل:

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک اور استفتاء اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کا جواب نقل کر دیا جائے، جو ایک اشکال کے سلسلے میں کیا گیا ہے۔

سوال: ''بعضے از علما امامیہ پورب بجوازِ اخذِ ربا از انگریزاں فتوی می دہند، و در فتوی دیدہ ام کہ اگر کفار دارالاسلام استیلاء یابند دارالحرب نمی شود، و بر یک روایت مختلف برائے جر نفع عمل کردن و از نصوص دیگر کہ در عدم جواز موالات کفار وارد است کنارہ کردن و با ایشاں مصاحبت و موافقت نمودن ہماں حکم دارد کہ '' **افتومنون ببعض الکتاب وتکفرون ببعض**''. مع ایں ہذا در فتح ایں باب مساہلہ بعمل خواہد آمد و رفتہ رفتہ از کفار ہند بل مابین مسلمین ہم در اخذ ربوا مضائقہ نہ خواہد ماند۔

ترجمہ! پورب کے بعض امامیہ علما نے انگریزوں سے اخذِ ربا کا فتوی دیا ہے، حالانکہ فتاوی میں

مَیں نے دیکھا ہے کہ اگر کفار دارالاسلام پر تسلط حاصل کرلیں، جب بھی وہ دارالحرب نہیں ہوتا، اور ایک اختلافی روایت کی بنیاد پر تحصیلِ نفع کی خاطر عمل کرنا اور دوسرے نصوص، جو کفار سے موالات کے عدم جواز کے سلسلے میں وارد ہیں، اعراض کرنا، اور ان کے ساتھ مصاحبت وموافقت کرنا وہی حکم رکھتا ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔ ''افتومنون ببعض الکتاب وتکفرون ببعض''. علاوہ ازیں اخذِ ربا کا دروازہ کھل جائے گا، تو پھر اس میں تساہل واقع ہوگا، رفتہ رفتہ لوگ کفار ہند سے بلکہ خود مسلمانوں کے درمیان سودی معاملہ کا رواج ہوجائے گا''۔

یہ اشکال جیسے اس وقت تھا آج بھی ہے، بلکہ آج تو یہ مسئلہ زیادہ سنگین صورت اختیار کرگیا ہے، تاہم شاہ صاحب نے اس کا جواب عنایت فرمایا ہے، وہ بھی ملاحظہ فرمالیجئے:

جواب:'' مفاسد یکہ در تجویز اخذ ربوا از حربیاں مرقوم شدہ بود واضح گشت، اباحتِ اصلی ایں معاملہ مجوث عنہا است، ومع ہذا مفاسد یکہ دریں مرقوم شدہ اکثر آں مفاسد منقوض است بجہاد کفار کہ متضمن ست قتلِ رجال ونہبِ اموال وسبیِ ذراری وتخریبِ عمارات واحراقِ اشجار و زراعات را، وظاہر است کہ ایں عمل با مسلمین در غایت قبیح است و متضمن بودن ایں معاملہ مفاسد دیگر را چیزے دیگر است، کلام دراں نیست بلکہ بر فرض خلو ازیں مفاسد است والا مباحات بلکہ مستحبات ومندوبات بسبب مجاورہ مفاسد کسوت حرمت پوشند چہ جائے ایں مسئلہ کہ متفق علیہا نیست مخصوص بعلماء حنفیہ است، وآنچہ مرقوم شدہ کہ دارالاسلام گاہے دارالحرب نمی شود قول مرجوح است، واضح آنست کہ دارالاسلام دارالحرب می شود''۔ (ص۔۱۱۰)

ترجمہ! اہل حرب سے اخذِ ربا کے باب میں جو مفاسد تحریر کئے گئے معلوم ہوئے، یہاں اس معاملہ کی اصلی اباحت مجوث عنہ ہے، مع ہذا اکثر مفاسد جو یہاں لکھے گئے، وہ اس لئے قابل قبول نہیں کہ کفار کے ساتھ جہاد اس سے زیادہ مفاسد کو متضمن ہے، مثلاً قتلِ رجال، غارت گریٔ اموال، گرفتاریٔ اولاد، تخریبِ عمارت، اور احراقِ اشجار وزراعات وغیرہ، ظاہر ہے کہ یہ عمل مسلمانوں کے ساتھ انتہائی قبیح ہے، (اور جہاد میں مسلمان ان امور کا نشانہ بنتے ہیں) اس معاملہ کا دوسرے مفاسد کو متضمن ہونا دوسری چیز ہے، اس میں کلام نہیں ہے، بلکہ اس تقدیر پر گفتگو ہے کہ مفاسد سے خالی ہو، ورنہ مباحات بلکہ مستحبات تک مفاسد کے تضمن کی وجہ سے

حرام ہوجاتے ہیں، چہ جائیکہ یہ مسئلہ جو کہ متفق علیہ بھی نہیں ہے، علما احناف کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور یہ جو لکھا کہ دارالاسلام کبھی دارالحرب نہیں بنتا، قول مرجوح ہے، واضح یہ ہے کہ دارالاسلام دارالحرب بن جاتا ہے“۔

دیگر ائمہ کا مسلک:

اب تک کی گفتگو امام ابوحنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمہ کے مسلک کی روشنی میں تھی، اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دیگر ائمہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام ابو یوسف کے مسلک کا بھی مطالعہ کرلیا جائے۔ کتبِ احناف میں امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے مسلک ذکر ہے کہ (اور یہی مسلک تینوں ائمہ کا ہے) ان کے نزدیک دارالحرب میں حربی سے سود لینا سود ہی ہے، اس لئے جائز نہیں ہے، ان کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ حربی کا مال گو کہ مباح ہے، مگر چونکہ مسلمانوں کے حق میں عقد ربا حرام ہے، خواہ کہیں بھی ہو اور کسی کے ساتھ ہو۔ مانا کہ دارالحرب میں حربی سے ربوی معاملہ کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال اس کی رضامندی سے لیا گیا ہے، مگر دیکھنا چاہئے کہ تحصیل مال عقد ربا کی وجہ سے ہے، کھلی بات ہے کہ کافر حربی اپنا مال جو مسلمان کے حوالے کر رہا ہے، وہ اس لئے کر رہا ہے کہ دونوں کے درمیان لین دین کا ایک معاملہ ہو رہا ہے، وہ اسی لین دین پر رضامند ہے، اس کی رضا اس کے علاوہ اور کسی بنیاد پر نہیں ہے، کیا وہ سمجھ رہا ہے کہ اس کا مال مسلمان کے لئے مباح ہے؟ اور وہ اسے لے سکتا ہے، جب یہ بات نہیں ہے تو یہ تاویل کہ مسلمان اس کی رضامندی سے مال مباح پر قبضہ کر رہا ہے، تاویلِ بعید ہے، وہ اس تحصیل میں موثر اور عامل نہیں ہے، مؤثر عقدِ ربا ہی ہے، جو کہ ناجائز ہے۔ ”مبسوط میں“ ہے کہ:

”والمعنی فیه ان المسلم من اهل دارالاسلام فهو ممنوع من الربوٰا بحکم الاسلام ولایجوز ان یحمل فعله علی اخذ مال الکافر بطیبة نفسه لانه قد اخذ بحکم العقد ولان الکافر غیر راض باخذ هذا المال منه الا بطریق العقد منه ولوجاز هذا فی دارالحرب لجاز مثله فی دارالاسلام بین المسلمین علی ان یجعل الدرهم بالدرهم والدرهم الآخر هبةً“. (ج۱۴۔ص۵۷)

ترجمہ! وجہ یہ ہے کہ دارالاسلام کا مسلمان ربا سے ممنوع ہے بحکمِ اسلام، اور یہ جائز نہیں ہے کہ

اس معاملہ کو اس پر محمول کیا جائے کہ اس نے کافر کا مال اس کی رضا سے لیا ہے، کیونکہ اس نے یہ بحکم عقد لیا ہے، اور اس لئے کہ کافر کی رضا اس مال کے دینے پر بحکم عقد ہی ہوئی ہے، اور اگر یہ دارالحرب میں جائز ہو تو اس جیسا معاملہ دارالاسلام میں بھی جائز ہونا چاہئے، کہ ایک درہم ایک درہم کے عوض میں ہو، اور دوسرا درہم ہبہ سمجھ لیا جائے۔

اس مسلک کے لحاظ سے دارالحرب میں ربا کا معاملہ کرنا ناجائز ہے، جیسے دارالاسلام میں، اس سے مال کی حیثیت ونوعیت کے فرق سے کوئی اختلاف نہیں واقع ہوتا، عقد ربا علی الاطلاق حرام ہے۔

دلیل کے لحاظ سے طرفین (امام صاحب اور امام محمد) کا مسلک قوی ہے، اور اجراء عمل کے لحاظ سے امام ابو یوسف کا مسلک احوط ہے، کہ اس سے بہت سے مفاسد سے حفاظت رہتی ہے۔

ہندوستان کی شرعی حیثیت؟ دارالحرب یا دارالاسلام؟:

اس سلسلے میں دو باتیں قابل غور ہیں۔

(۱) دارالحرب اور دارالاسلام کی تعریف کیا ہے؟ کیا دارالاسلام کبھی دارالحرب بن سکتا ہے؟ اگر بن سکتا ہے، تو کب؟

(۲) ہندوستان اپنے موجودہ حکومت کے لحاظ سے جہاں حکومت کی تشکیل میں کافر اور مسلمان دونوں دخیل ہیں، اور جہاں دستوری اعتبار سے دونوں کو مساوی حقوق حاصل ہیں، کیا دارالحرب ہے یا دارالاسلام؟۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی تحریر فرماتے ہیں کہ:

"باید دانست کہ مدار بودن بلدۃ وملکے دارالاسلام ودارالحرب بر غلبۂ اسلام وغلبۂ کفار است وبس، لہٰذا ہر موضع کہ مقہور تحت مسلمین است آں را بلا داسلام گفتہ خواہد شد" قال فی جامع الرموز کتاب الجهاد. جلد. ۴. دارالاسلام مایجری فیه حکم امام المسلمین ودارالحرب مایجری فیه امور رئیس الکافرین کما فی الکافی، وذکر فی الزاهدی انها ما غلب فیه من المسلمین و کانوا فیه آمنین

ودارالحرب ماخافوا فيه من الكافرين". (تالیفات رشیدیہ۔ص ۶۵۵)

ترجمہ! جاننا چاہئے کہ کسی شہر یا ملک کے دارالاسلام یا دارالحرب ہونے کا مدار غلبۂ اسلام اور غلبۂ کفار پر ہے اور بس، اس لئے ہر وہ جگہ جو مسلمانوں کی حکومت کے ماتحت ہو وہ دارالاسلام کہی جائے گی، جامع الرموز، کتاب الجہاد۔ ج ۴ میں ہے۔

دارالاسلام وہ ہے جہاں مسلمانوں کے حاکم کا فرمان جاری ہو، اور دارالحرب وہ ہے جس میں کافروں کے سردار کا حکم چلتا ہو، ایسا ہی کافی میں ہے، اور زاہدی میں ذکر کیا ہے کہ جس جگہ مسلمانوں کا غلبہ ہو، وہ دارالاسلام ہے، اور جس جگہ کفار سے مسلمان خائف ہوں وہ دارالحرب ہے"۔

یہ اور اس طرح کی عبارت تمام کتب فقہ میں مذکور ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ دارالاسلام ہونا اس پر موقوف ہے کہ وہاں مسلمانوں کا حاکم ہو، اس کا غلبہ واقتدار ہو، اور مسلمان اپنے احکام کو بطور اقتدار کے ادا کرتے ہوں، اس کے برخلاف جہاں کفار کو غلبہ ہو، ان کے احکام بے دغدغہ چلتے ہوں، اور مسلمان اپنے احکام ان کی رواداری، بے تعصبی، یا ان کی اجازت سے ادا کرتے ہوں، وہ جگہ دارالکفر یا دارالحرب ہے، کسی جگہ صرف مسلمانوں کے آباد ہونے سے مسئلہ میں کوئی تفاوت نہیں آتا۔

دارالاسلام کب دارالحرب بنتا ہے؟:

کسی بھی دارالحرب کے دارالاسلام بننے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہاں اسلام کے احکام بطور غلبہ جاری ہو جائیں۔

"لا خلاف بين اصحابنا في ان دارالكفر تصير دار اسلام بظهور احكام الاسلام فيها". (بدائع ج ۷۔ص ۱۳۰)

ترجمہ! ہمارے علما کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دارالکفر اس وقت دار الاسلام بن جاتا ہے جب اس میں اسلام کے احکام کا غلبہ ہو جائے۔

لیکن یہ دارالاسلام دارالحرب کب بنتا ہے؟ اس میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے۔

”قال ابو حنيفه انها لا تصير دارالكفرالا بثلاث شرائط احدهاظهوراحكام الكفر فيها والثانى ان تكون متأخمة لدارالكفر والثالث لا يبقى فيها مسلم او ذمى آمناًبالامان الاول وهو امان المسلمين“.

ترجمہ! امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ دارالاسلام تین شرطوں سے دارالکفر بنتا ہے، ایک احکام کفر کا غلبہ، دوسرے یہ کہ کسی دارالکفر سے متصل ہو، تیسرے یہ کہ اس میں کوئی مسلمان یا ذمی سابقہ امان کی بنیاد پر نہ ہو، یعنی مسلمانوں کی امان کی بنیاد پر۔

لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ:

”انها تصير دارالكفر بظهور احكام الكفر فيها“. (حوالہ بالا) دارالاسلام کفر کے احکام کے غلبہ کے بعد دارالکفر بن جاتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ دارالاسلام پر جب کفار کا ایسا غلبہ ہو جائے کہ وہاں اسلام کا غلبہ زائل ہو جائے، تو وہ ملک دارالحرب ہو گیا، اور اگر کفار کا غلبہ تو ہوا، مگر بعض حیثیات سے اس میں اسلام کا غلبہ باقی ہے، تو اس کو اب بھی دارالاسلام کہا جائے گا، اتنی بات پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہوا کہ غلبۂ اسلام کے بالکل زائل ہونے کی علامت کیا ہے؟ تو صاحبین نے یہ فرمایا کہ جب احکام کفر علی الاعلان جاری ہو گئے، اور اسلام کے احکام مغلوب ہو گئے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام کا غلبہ ختم ہو گیا، لیکن امام صاحب اس کے ساتھ مزید دو باتیں اور فرماتے ہیں، ایک یہ کہ دارالحرب سے اس کی سرحد متصل ہو، کیونکہ اگر اس سے دارالاسلام کی سرحد متصل ہو گی تو وہاں سے ہر وقت امداد کی گنجائش ہو گی، اور یہ توقع قوی ہو گی کہ مسلمانوں کا پھر غلبہ ہو جائے، اور دوسرے یہ کہ کوئی شخص ذمی یا مسلمان سابقہ امان پر باقی نہ ہو، کیونکہ مسلمانوں کے سابقہ دیئے ہوئے امان کی بنیاد پر اگر کوئی ہو گا تو اس کا صاف مطلب ہو گا کہ ابھی کسی قدر غلبہ مسلمانوں کا باقی ہے، حاصل ان دونوں شرطوں کا وہی ہے کہ غلبہ اسلام بالکل ختم ہو چکا ہو۔

مولانا گنگوہی ”جامع الرموز“ سے نقل فرماتے ہیں کہ:

”الثانى اتصال بدارالحرب بحيث لايكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام مايلحقهم المدد منهم ......دوم ایں کہ غرض از شرط اتصال وانقطاع ہموں قوت

است کہ درصورت اتصال مدد بدارے بقریہ معلومہ نمی رسد بخلاف صورت انقطاع از دارحرب کہ لحوق مددمی تواند پس ہنوز قوت اسلام باقی است''۔ (تالیفات رشیدیہ ۶۶۴۔۶۶۵)

ترجمہ! دوسرے اس کا دارالحرب کے ساتھ ایسا متصل ہونا کہ کوئی شہر اسلامی شہروں میں درمیان میں حائل نہ رہے، جس سے مسلمانوں کو مدد پہونچ سکے، دوسری بات یہ کہ دارالحرب کے ساتھ متصل ہونے کی جو شرط امام صاحب نے لگائی ہے، اس کا مطلب بھی وہی غلبہ وقوت ہے، کیونکہ دارالحرب کے ساتھ متصل ہونے کی صورت میں مسلمانوں کو مدد نہیں پہونچ سکتی، بخلاف اس صورت کے کہ دارالحرب سے انقطاع ہو تو مسلمانوں کو استخلاص دارالاسلام میں مدد پہونچنے کا زیادہ احتمال ہے، اس لئے ابھی تک اسلام کی قوت باقی سمجھی جائے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب ہر طرح اسلام کا غلبہ کسی ملک سے ختم ہوجائے تو وہ دارالکفر بن گیا، اورامام صاحب نے جو شرطیں متعین کی ہیں، وہ اسی کی علامات ہیں، امام صاحب اور صاحبین کا مقصود ایک ہی ہے، یعنی مسلمانوں کے غلبہ وقوت کا وجود اگر چہ بعض وجوہ سے ہو [تو] اس کے دارالکفر بننے سے مانع ہے، لیکن علماءِ اسلام میں کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ کفار کے ملک میں اگر کوئی ان کی صریح اجازت سے، یا ان کی چشم پوشی کی وجہ سے شعائر اسلام کا اظہار کرے تو یہ ملک دارالاسلام ہوجائے گا۔ حاشا وکلا۔ کیونکہ یہ خیال تفقہ سے بالکل دور ہے۔ ملخصاً از تالیفات رشیدیہ، فیصلہ اعلام فی دارالحرب ودارالاسلام۔

ہندوستان کی موجودہ حالت:

اب رہا یہ مسئلہ کہ ہندوستان دارالحرب ہے یا نہیں؟ تو معلوم ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے پہلے یہ ملک از ابتدا تا انتہا دارالکفر تھا، مسلمان جن جن علاقوں کو فتح کر کے اپنی حکومت قائم کرتے گئے، وہ دارالاسلام بنتے گئے، تاہم پورا ملک (جس کا اطلاق ۱۹۴۷ء سے پہلے موجودہ ہندوستان، پاکستان، اور بنگلہ دیش پر ہوتا ہے) مکمل مسلمانوں کے قبضے میں نہیں آیا تھا، کتنے رجواڑے اور ریاستیں ایسی تھیں جو غیر مسلم حکمرانوں کے زیر نگیں تھیں، وہ کبھی مصالحت کر کے مسلمان بادشاہوں سے اپنی ریاست بچائے رہتے تھے، اور کبھی موقع پاتے تو جنگ وجدال بھی کرتے، اس وقت پورا ملک ایک اکائی نہ تھا، مختلف ریاستیں تھیں، کچھ ہندو ریاستیں، کچھ مسلمان

ریاستیں، مغل دورِحکومت میں بعض ریاستیں باجگذار تھیں، اور بعض خود مختار، اس قسم کی ہندو ریاستیں تو دارالاسلام بن نہیں سکیں، ہاں جہاں تک مسلمانوں کی حکومت تھی، وہ حصہ دارالاسلام تھا، ۱۸۵۷ء میں دہلی کی مغل حکومت کا سقوط ہوا، اس کے بعد پورے ملک میں انگریزوں کا تسلط ہوگیا، البتہ کچھ رجواڑے، اور کچھ مسلم ریاستیں انگریزوں سے صلح کر کے اپنے وجود کو باقی رکھے ہوئے تھیں، اسلامی ریاستوں میں بھوپال، رام پور، حیدرآباد، ٹونک، بھاول پور، وغیرہ مشہور ریاستیں تھیں، اس دور میں جہاں جہاں انگریزوں کا قہراً تسلط ہوا، ان کے سلسلے میں علما کا اختلاف تھا، شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی تو ۱۸۵۷ء سے پہلے ہی ہندوستان کو دارالحرب قرار دے چکے تھے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

> ’’دریں شہر حکم امام المسلمین اصلاً جاری نیست وحکمِ روساءِ نصاریٰ بے دغدغہ جاری ست ومراد از اجراءِ احکامِ کفر ایں است کہ در مقدمۂ ملک داری وبندوبستِ رعایا واخذِ خراج وباج وعشور اموالِ تجارت سیاستِ قطاع الطریق وسراق وفصلِ خصومات وسزائے جنایات کفار بطور خود حاکم باشند، اگر بعضے احکامِ اسلام رامثل جمعہ وعیدین واذان وذبح بقرہ تعرض نکنند نکردہ باشند لیکن اصل الاصول ایں چیزہا نزد ایشاں ہبا دہدر است، زیرا کہ مساجد را ہدم بے تکلف نمایند وہیچ مسلمان یا ذمی بغیر استیمان ایشاں دریں شہر ودرنواح نمی تواند آمد برائے منفعت خود واردین ومسافرین وتجارین مخالفت نمی نمایند اعیان دیگر مثل شجاع الملک وولایتی بیگم بغیر حکم ایشاں دریں بلاد داخل نمی توانند شد از یں شہر تا کلکتہ عمل نصاری ممتد است آرے در چپ وراست مثل حیدرآباد ولکھنو ورام پور احکام خود جاری نہ کردہ اند بسبب مصالحت واطاعت مالکاں آں ملک‘‘۔ (فتاوی عزیزیہ۔ ج ا۔ ص ۳۱)

ترجمہ! اس شہر میں امام المسلمین کا حکم قطعاً نہیں چلتا اور روساء نصاری کا حکم بے دغدغہ جاری ہے، اور احکامِ کفر کے اجرا سے مراد یہ ہے کہ ملک داری، رعایا کے انتظامات، محصول وخراج کی اصولی، اموال تجارت پر ٹیکس، چوروں اور ڈاکوؤں کی سزادہی، مقدمات کے فیصلے اور جرائم کی سزا میں کفار بطور خود حاکم ہوں، اگر اسلام کے بعض احکام مثلاً جمعہ وعیدین، اور اذان اور گائے کے ذبیحے سے تعرض نہ کریں تو کیا ہوا، ان چیزوں کی اصل الاصول ان کے نزدیک محض بے حیثیت ہے، کیونکہ مساجد کو بے تکلف گرادیتے ہیں، اور کسی مسلمان یا ذمی کی مجال نہیں ہے کہ

> ان کی اجازت کے بغیر اس شہر یا اس کے اطراف میں آسکے، وہ اپنی منفعت کے واسطے آنے والوں اور مسافر وتاجر کی مخالفت نہیں کرتے، دوسرے اکابر مثلاً شجاع الملک اور ولایتی بیگم ان کے حکم کے بغیر ان شہروں میں قدم نہیں رکھ سکتے، اس شہر (دہلی) سے کلکتہ تک نصاریٰ کی عملداری ہے، ہاں دائیں بائیں مثلاً حیدرآباد، لکھنو، اور رام پور میں اپنے احکام کو اس لئے جاری نہیں کیا کہ وہاں ان کے والیان نے ان سے صلح اور ان کی اطاعت کر رکھی ہے"۔

یہ بات ۱۸۵۷ء سے بہت پہلے لکھی گئی ہے، جب کہ مغلوں کا نام بھی باقی تھا لال قلعہ کے دائرہ میں ہی سہی، ان کی حکومت کا چراغ جل رہا تھا، پھر سن مذکور کے بعد تو حالات اور دگرگوں ہوگئے، حضرت مولانا گنگوہی ان لوگوں میں سے ہیں جو ۱۸۵۷ء کے جہاد میں بنفس نفیس شریک تھے، اس وقت کے اور اس کے بعد کے حالات کے وہ صرف عینی شاہد نہیں بلکہ براہ راست انقلاب وتداولِ ایام کا تجربہ رکھتے تھے، وہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

> "چوں ایں مسئلہ محقق شد اکنوں حال ہند را خود غور فرمایند کہ اجرائے احکام کفار نصاری دریں جا چہ قوت وغلبہ ہست کہ اگر ادنیٰ کلکٹر حکم کرد کہ در مساجد جماعت ادا نہ کنید ہیچ کس از امیر وغریب قدرت ندارد کہ ادائے آں نماید وایں ادائے جمعہ وعیدین وحکم بقواعد فقہ کہ می شود محض بقانون ایشاں است کہ در رعایا حکم جاری کردہ اند کہ ہر کس حسبِ دینِ خود ست، سرکار را بوئے مزاحمت نیست"۔ (تالیفات رشیدیہ۔ ص ۶۶۷)
>
> ترجمہ! اور جب یہ مسئلہ (کلی طور پر) محقق ہو چکا تو اب ہندوستان کی حالت پر خود غور کرلیں کہ اس جگہ کفار نصاری کے احکام کا اجراء کس غلبہ وقوت کے ساتھ ہے، کہ اگر کوئی ادنیٰ کلکٹر یہ حکم کردے کہ مساجد میں جماعت نہ ادا کرو تو کسی امیر وغریب کی مجال نہیں کہ ادا کر سکے، اور یہ جو کچھ ادائے جمعہ وعیدین اور عمل (بعض) قواعد فقہیہ پر ہو رہا ہے، محض ان کے قانون کی وجہ سے ہے کہ انہوں نے یہ حکم جاری کر دیا ہے کہ ہر شخص اپنے مذہب میں آزاد ہے، سرکار کو اس سے کوئی مزاحمت نہیں۔

اور سلاطین اسلام کا دیا ہوا امن جو یہاں کے رہنے والوں کو حاصل تھا، اب اس کا کہیں نام ونشان نہیں، کون عقل مند کہہ سکتا ہے کہ ہمیں جو امن شاہ عالم نے دیا تھا آج بھی ہم اسی امن کے ذریعے مامون بیٹھے ہوئے ہیں، بلکہ امن جدید کفار سے حاصل ہوا ہے، اور اسی نصاری کے

دیئے ہوئے امن کے ذریعہ تمام رعایا ہندوستان میں قیام پذیر ہے۔

رہا اتصال بدار الحرب سو یہ ممالک و اقالیم عظیمہ کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ گاؤں اور شہر وغیرہ کے لئے شرط ہے، جس کا مقصد صرف یہ ہے کہ وہاں سے مدد پہنچنا آسان ہو، کوئی کہہ سکتا ہے کہ اگر شاہ کابل یا شاہ روم کی طرف سے مدد پہونچ جائے کفار کو ہندوستان سے نکال سکتے ہیں، حاشا وکلا، بلکہ ان کا اخراج ہندوستان سے سخت مشکل ہے، بہت بڑے جہاد اور عظیم الشان سامان کی ضرورت ہے۔

> ’’بہر حال تسلط کفار کا ہندوستان پر اس درجہ ہے کہ کسی وقت بھی کفار کا تسلط کسی دار الحرب پر اس سے زیادہ نہیں ہوتا، اور شعائر اسلامیہ جو یہاں مسلمان ادا کرتے ہیں، وہ محض ان کی اجازت سے ہیں، ورنہ مسلمانوں سے زیادہ عاجز کوئی رعایا نہیں، ہندوؤں کو ایک درجہ رسوخ حکومت میں حاصل ہے، مسلمانوں کو وہ بھی نہیں، البتہ ریاست ٹونک، اور رام پور اور بھوپال وغیرہ کہ وہاں کے حکام باوجود مغلوب کفار ہونے کے، اپنے احکام جاری رکھتے ہیں، ان کو دار الاسلام کہا جاتا ہے۔ واللہ اعلم‘‘۔ (تالیفات رشیدیہ۔ ص ۶۶۸)

جو صورت حال انگریزی دور حکومت میں تھی، اگر اس وقت ہندوستان دار الحرب تھا تو ظاہر ہے کہ اب اس میں ایسی کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے، جس کی بنیاد پر اسے دار الاسلام قرار دیا جاسکے، [۲] پہلے انگریزوں کو غلبہ حاصل تھا، اب اکثریت کو قوت حاصل ہے، اقلیت کا کام صرف اس قدر ہے کہ کسی پلڑے میں اپنا وزن ڈال کر اسے ذرا وزنی بنا دے، اور اس کے عوض میں کچھ دستوری حقوق سے مستفید ہو لے، مسلمان جو کچھ اسلامی احکام پر عمل کر لیتے ہیں وہ بر بنائے غلبہ و قوت نہیں، بلکہ ملک کا دستور سیکولر ہے، اس میں ہر اقلیت کو تحفظ دیا گیا ہے، اسی تحفظ سے اہل اسلام استفادہ کرتے ہیں، یہی وہ تحفظ ہے جسے فقہا امان سے تعبیر کرتے ہیں، ایسا تحفظ دار الاسلام میں غیر مسلموں کو بھی ملتا ہے اس صورت میں ہندوستان کا دار الحرب ہونا متعین ہے۔

پھر دار الحرب یا دار الکفر کی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ جو بالفعل اہل اسلام سے برسر پیکار ہو یا آمادۂ جنگ ہو، دوسرے وہ جس کی مسلمان سے صلح ہو، اور مسلمان وہاں ان کے امان کے تحت رہتے یا آتے جاتے ہوں، اس دوسری قسم کو ’’دار الموادعۃ‘‘ کہہ سکتے ہیں، لیکن ہے وہ بھی

دارالحرب ہی۔ علامہ سرخسی تحریر فرماتے ہیں۔

"ولو ان اهل دار من اهل دار الحرب وادعوا اهل الاسلام فدخل اليهم مسلم وبايعهم الدرهم بالدرهمين لم يكن بذالک باس لان بالموادعة لم تصر دارهم دار الاسلام. (ج۴۔ ص۱۴۹۳)

ترجمہ! اگر کسی دارالحرب والوں نے اہل اسلام سے مصالحت کر لی، پھر وہاں کوئی مسلمان گیا اوران سے ایک درہم کے عوض دو درہم کی بیع کی، تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ مصالحت سے دارالحرب دارالاسلام نہیں بن جاتا۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہندوستان مسلمانوں کے حق میں دارالحرب کی دوسری قسم بنتا ہے، یہاں کے غیر مسلموں سے غدر خیانت اور سرقہ تو جائز نہیں، لیکن اس کی رضامندی سے ان کے اموال کو عقود فاسدہ (جن میں ربوی معاملات بھی داخل ہیں) کے تحت حاصل کرنا امام صاحب اور امام محمد کے نزدیک جائز ہے۔

ماخذ۔ (مجلّہ فقہ اسلامی۔ ۱۹۸۹ء)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) بدائع الصنائع میں اس کی تصریح موجود ہے کہ اگر مسلمان دارالحرب کا باشندہ ہے تو بھی اس کے حربی سے ربوی معاملہ کرنا جائز ہے۔ وکذالک لوکان اسیراً فی ایدیھم اور سلم فی دارالحرب ولم یھاجر الینا فعاقد حربیاً۔ (۱۳۲/۷)

(۲) بلکہ پہلے جو اسلامی ریاستیں کسی حیثیت سے اپنا وجود بچا کر دارالاسلام قائم کئے ہوئے تھیں، اب وہ سب فنا ہو چکی ہیں۔

گاؤں میں جمعہ

جمعہ کی نماز باتفاقِ امت فرض ہے، اس کی فرضیت ظہر سے زیادہ مؤکد ہے، جہاں اس کی فرضیت پر تمام امت کا اتفاق ہے، وہیں اس پر بھی پوری امت کا اجماع ہے کہ یہ نماز عام نمازوں کی طرح نہیں ہے کہ جہاں چاہے ادا کرلی جائے، اور جس طرح چاہے خواہ تنہا، خواہ جماعت سے پڑھ لی جائے، بلکہ اس کی فرضیت اور صحت ادائیگی کے لئے عام نمازوں سے زائد کچھ شرائط اور قیود ہیں، اگر وہ شرطیں اور قیدیں نہ پائی جائیں تو بعض حالات میں نماز جمعہ واجب نہ ہوگی، اور بعض میں جائز نہ ہوگی۔

جواز جمعہ کی شرطیں:

حنفیہ کے نزدیک جمعہ کی صحت کے لئے عام نمازوں سے زائد بنیادی شرطیں ہیں، (۱) مصر جامع (۲) سلطان (۳) جماعت (۴) خطبہ۔ اخیر کی دونوں شرطیں تمام ائمہ کے نزدیک معتبر ہیں، لیکن پہلی دونوں شرطیں صرف احناف کے نزدیک ضروری ہیں، عام کتب فقہ میں مصر جامع اور سلطان کی شرطیں الگ الگ مذکور ہیں، اور ان دونوں کے مستقل احکام بیان کئے گئے ہیں، لیکن مصر کی جو تعریف ائمہ فقہ سے منقول ہے، اور اس سلسلے میں جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں، انہیں بنظر غائر دیکھا جائے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان دونوں میں ایک شرط اصل ہے، اور دوسری اس کے تابع اور فرع، اگر اصل ختم ہوجائے تو جو تابع ہے وہ آپ سے آپ ختم ہوجائے گی، تفصیل ملاحظہ ہو۔

مصر جامع کی تعریف:

اولاً ہمیں مصر کی تعریف پر غور کرنا چاہئے، اسی سے اس مسئلہ کی عقدہ کشائی ہوگی، فقہ

حنفی کی معتبر کتاب ''بدائع الصنائع''، میں اس کی کئی تعریفیں منقول ہیں۔

(۱) امام ابوحنیفہ سے جو تعریف منقول ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:

''انہ بلدۃ کبیرۃ فیھا سکک واسواق ولھا رساتیق وفیھا وال یقدر علی انصاف المظلوم من الظالم بحشمہ وعلمہ اوعلم غیرہ والناس یرجعون الیہ فی الحوادث وھو الاصح''.

ترجمہ! وہ ایسا بڑا شہر ہو جس میں گلی، کوچے اور بازار ہوں، اور اس کے تحت گاؤں ہو، اور اس میں حاکم رہتا ہو جو ظالم ومظلوم کے درمیان انصاف پر قادر ہو، اپنی شوکت سے یا اپنے علم سے، یا دوسرے کے علم کی مدد سے، اور لوگ معاملات میں اس کی جانب رجوع ہوتے ہوں، یہی تعریف اصح ہے۔

(۲) امام ابو یوسف سے دو تعریفیں منقول ہیں، ایک تعریف جو اصل ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:

''کل مصر فیہ منبر وقاض ینفذالاحکام ویقیم الحدود فھو مصر جامع تجب علی اھلہ جمعہ''.

ترجمہ! ہر وہ شہر جہاں منبر ہو اور قاضی ہو، جو احکام کا نفاذ اور حدود کا اجرا کرتا ہو، وہ مصر جامع ہے، وہاں والوں پر جمعہ واجب ہے۔

(۳) امام کرخی نے مصر کی تعریف یہ کی ہے کہ:

''المصر الجامع ماقیمت فیہ الحدود ونفذت فیہ الاحکام''.

ترجمہ! مصر جامع وہ ہے جہاں حدود قائم کی جاتی ہوں اور احکام نافذ کئے جاتے ہوں۔

(۴) ہدایہ میں ہے کہ:

''کل موضع لہ امیر وقاض ینفذالاحکام''.

ترجمہ! ہر وہ جگہ جہاں امیر وقاضی ہو، جو احکام نافذ کرتا ہو۔

مصر جامع جو جمعہ کے جواز اور صحت کے لئے شرط ہے، اس کی یہ چار تعریفیں ذکر کی گئیں، اور بھی تعریفیں ہیں مگر زیادہ تر تعریفوں میں مضمون یہی ہے، اور جن میں یہ مضمون نہیں ہے

وہ علامات ہیں تعریف نہیں۔ ان میں پہلی تعریف تو خود صاحب مذہب کی روایت ہے، اور اسی کو فقہاء محققین نے اصح قرار دیا ہے۔ اور امام ابو یوسف، امام کرخی، اور صاحب ہدایہ نے بھی الفاظ کو کم وبیش کر کے اسی کو قبول کیا ہے، اور یہی مضمون امام صاحب کے جلیل القدر استاذ، مشہور تابعی حضرت عطاء ابن رباح سے بھی منقول ہے، چنانچہ امام بخاری نے ایک باب قائم کیا ہے "**من این توتی الجمعه وعلی من تجب**" اس کے تحت حضرت عطاء کا قول نقل کیا ہے۔

"**اذا کنت فی قریة جامعة فنودی بالصلاة من یوم الجمعة فحق علیک ان تشهدها سمعت النداء اولم تسمعه**".

ترجمہ! جب تم کسی قریہ جامعہ میں ہو، اور جمعہ کی اذان ہو جائے، تو جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہے، خواہ تم نے اذان سنی ہو یا نہ سنی ہو۔

اس کے تحت حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ:

"**وزاد عبدالرزاق فی هذا الاثر عن ابن جریح ایضاً قلت لعطاء، ماالقریةالجامعة؟ قال ذات الجماعة والامیر والقاضی، والدور المجتمعة الآخذ بعضها ببعض مثل جده**". (فتح الباری ج ۲۔ ص ۳۸۵)

ترجمہ! عبدالرزاق نے اس اثر میں ابن جریج سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ میں نے حضرت عطاء سے پوچھا کہ قریہ جامعہ کیا ہے؟ تو فرمایا کہ ایسا قریہ جہاں جماعت، امیر اور قاضی ہو، اور ملے جلے مکانات ہوں، جیسے جدہ۔

اس تفصیل سے مسئلہ کی یہ صورت سامنے آتی ہے کہ جمعہ کے لئے مطلق مصر کافی نہیں ہے، بلکہ مصر جامع ہونا چاہئے۔ جامع کی یہ اصطلاح حضرت عطا کے اثر میں بھی موجود ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جامع کی اصطلاح دور اول ہی میں رائج ہو چکی تھی، دوسرے یہ کہ مصر، مصر جامع اس وقت بنتا ہے جب کہ اس میں حاکم، نائب حاکم، یا قاضی موجود ہو، ورنہ وہ مطلق مصر تو ہوگا، مصر جامع نہ ہوگا۔

پس حاصل یہ ہے کہ جمعہ اسی مصر میں درست ہوگا جس میں مذکورہ بالا افراد میں سے کوئی ہو، اور جس مصر میں امیر یا قاضی وغیرہ موجود نہ ہوں، وہ مصر جامع نہیں، اور اس میں جمعہ بھی

درست نہ ہوگا، اور پھر اسی سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ کسی گاؤں میں اگر ان افراد میں سے کوئی موجود ہو، یعنی وہاں مستقل اس کا تعین ہو تو خواہ چھوٹا ہی گاؤں کیوں نہ ہو، اس میں جمعہ جائز ہے، لیکن یہ استدلال چونکہ مفہومِ مخالف سے ہے اور بعض مواقع پر یہ استدلال حنفیہ کے یہاں معتبر نہیں ہے، اسی لئے اس باب میں فقہا کی تصریحات پیش کی جاتی ہے۔

مصر بغیر حاکم کے:

''فتح القدیر'' ج ۲۔ ص ۵۱ ''باب الجمعۃ'' دیکھئے، علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں۔

"ولو مصر الامام موضعاً وامرهم بالاقامة فيه جاز ولو منع اهل مصر ان يجمعوا لم يجمعوا''.

ترجمہ! اگر کسی جگہ کو خلیفۂ وقت نے مصر قرار دیا، اور اس میں جمعہ کا حکم دیا تو جائز ہے، اور اگر کسی مصر والوں کو جمعہ پڑھنے سے منع کر دیا، تو وہ لوگ جمعہ نہیں پڑھیں گے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جمعہ کے جواز یا وجوب کے لئے محض مصر ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ امیر کا حکم ہونا بھی ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر امیر کسی وجہ سے (بشرطیکہ ازراہِ تعدی نہ ہو) مصر میں اقامت جمعہ سے منع کر دے، تو وہاں جمعہ پڑھنا جائز نہیں۔

پھر ص ۵۲ پر فرماتے ہیں۔

"ولو مصر مصراً ثم نفر الناس عنه لخوف ونحوه ثم عادوا لايجمعون الاباذن''.

ترجمہ! اگر کوئی شہر آباد تھا، پھر لوگ کسی خوف وغیرہ کی وجہ سے اسے چھوڑ کر بھاگ گئے، پھر دوبارہ لوٹے تو بغیر اذن کے جمعہ نہ پڑھیں۔

یہ عبارت اس مسئلہ میں اور بھی صریح ہے کہ خواہ شہر ہی ہو، بغیر امام کی اجازت کے اقامت جمعہ درست نہیں ہے۔ ''درمختار'' کی عبارت **"وظاهر المذهب انه كل موضع له قاض''** کے تحت علامہ شامی لکھتے ہیں:

''ای يقيمان فلااعتبار لقاض ياتی احياناً يسمی قاضی الناحية''.

ترجمہ! یعنی دونوں مقیم ہوں، پس ایسے قاضی کا وجود معتبر نہیں جو کبھی کبھی وہاں آتا ہے، جسے

’’قاضی ناحیہ‘‘ کہتے ہیں۔

اس سے ظاہر ہے کہ اگر کسی جگہ والی یا قاضی نہ رہتا ہو تو وہاں جمعہ جائز نہیں۔

گاؤں جہاں جمعہ پڑھنے کا اذن ہو:

اب دوسری بات دیکھئے کہ گاؤں ہو مگر حاکمِ وقت نے جمعہ کا حکم دے رکھا ہو، تو وہ مصر جامع ہو جاتا ہے، خواہ وہ آبادی کے لحاظ سے چھوٹا ہی ہو، اس کی جانب اول تو ہدایہ میں ذکر کردہ مصر جامع کی تعریف ہی اشارہ کرتی ہے، اس میں ہے کہ ’’**کل موضع لہ امیر الخ**‘‘ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی جگہ (خواہ وہ گاؤں ہی ہو) قاضی یا امیر وغیرہ موجود ہو تو جمعہ واجب ہے، مزید تصریح ملاحظہ ہو، درمختار میں ہے:

’’وفی القهستانی: اذن الحاکم ببناء الجامع فی الرستاق اذن بالجمعة اتفاقاً‘‘.

ترجمہ! قہستانی میں ہے کہ حاکم نے اگر کسی گاؤں میں جامع مسجد بنانے کا حکم دیا تو یہ جمعہ کی اجازت ہے بالاتفاق۔

پھر علامہ شامی نے قہستانی کی عبارت نقل کی ہے، الفاظ یہ ہیں:

’’تقع فرضاً فی القصبات والقری الکبیرة التی فیها اسواق‘‘.

ترجمہ! بڑے گاؤں اور دیہات میں جن میں بازار ہوں جمعہ پڑھنے سے فرض ادا ہو جاتا ہے۔ (قصبہ کے معنی گاؤں کے ہیں، یہ عطف تفسیری ہے۔ حاشیہ بر شامی ۱۳۸/۲ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی)

پھر لکھتے ہیں:

’’وفیما ذکرنا اشارة الی انه لایجوز فی القری الصغیرة التی لیس فیها قاض ومنبر وخطیب کما فی المضمرات......الا تری ان فی الجواهر لو صلوا فی القری لزمهم اداء الظهر، هذا اذا لم یتصل به حکم فان فی فتاوی الدیناری اذا بنی مسجد فی الرستاق بامر الامام فهو امر بالجمعة اتفاقاً علی ما قال السرخسی‘‘.

ترجمہ! اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ایسے چھوٹے گاؤں

میں جمعہ جائز نہیں ہے، جس میں قاضی، منبر اور خطیب نہ ہوں، ایسا ہی ''مضمرات'' میں ہے، دیکھو ''جواہر'' میں ہے کہ اگر جمعہ نماز گاؤں میں لوگوں نے پڑھ لی، تو انہیں ظہر ادا کرنی ضروری ہے، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب کہ حاکمِ وقت کی اجازت نہ ہو، اس لئے کہ ''فتاوی دیناری'' میں ہے کہ جب گاؤں میں امام کے حکم سے مسجد بنائی گئی تو درحقیقت جمعہ کا حکم ہے بالاتفاق جیسا کہ امام سرخسی نے فرمایا ہے۔

یہ پوری عبارت بغور دیکھ جائیے، اس سے یہ بات کس قدر واضح ہے کہ گاؤں میں اگر حاکم کا امر ہو تو جمعہ واجب ہو جاتا ہے، اور اس کے پڑھنے سے فریضۂ وقت ادا ہو جاتا ہے۔

''بدائع الصنائع'' ج ا۔ص ۲۶۰ پر علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

''ویتصل بها اقامة الجمعةفی ایام الموسم بمنی قال ابو حنیفه وابویوسف تجوز اقامة الجمعه بها اذا کان المصلی بهم الجمعة هوالخلیفة او امیرالعراق او امیرالحجازاوامیرمکة سواء کانوا مقیمین او مسافرین اورجلاً ماذوناً من جهتهم ولوکان المصلی بهم امیرالموسم وهوالذی امر بتسویة امور الحاج لاغیر لایجوز سواء کان مقیماً اومسافراً لانه غیر مامور باقامة الجمعة الااذاکان ماذوناًمن جهة امیرالعراق اوامیرمکة وقال محمد لاتجوزالجمعة بمنی''.

ترجمہ! اور اسی سلسلہ سے متعلق منی میں جمعہ کی نماز کا قائم کرنا بھی ہے ایام حج میں، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ایام حج میں منی میں جمعہ جائز ہے، جب کہ جمعہ کا امام خود خلیفہ ہو، یا حاکم عراق ہو، یا حاکم حجاز ہو، یا حاکم مکہ ہو، خواہ یہ لوگ مقیم ہوں یا مسافر ہوں، یا ان کی طرف سے مقرر کیا ہوا کوئی اور شخص ہو، اور اگر جمعہ کا امام امیر الحج ہو یعنی وہ آدمی جسے صرف حجاج کے انتظام کی ذمہ داری سپرد ہو، تو جمعہ جائز نہیں ہے، خواہ وہ مقیم ہو یا مسافر ہو۔ اس لئے کہ وہ اقامت جمعہ کے واسطے مامور نہیں ہے، ہاں اگر اسے حاکمِ عراق یا حاکمِ مکہ کی جانب سے اس کی اجازت ہو تب جائز ہے۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ منی میں جمعہ جائز نہیں ہے۔

موجودہ دور میں منی کی جو بھی کیفیت ہو، لیکن جس وقت اس مسئلہ کا فیصلہ کیا جا رہا تھا،

اس وقت منی شہر نہ تھا، چند گھروں پر مشتمل ایک دیہات تھا، لیکن ایام حج میں وہاں مجمع کثیر ہو جاتا تھا، تو امیر یا نائب امیر کی موجودگی میں جمعہ فرض ہو جاتا ہے، اور اگر محض امیر حج ہے، اور اسے جمعہ قائم کرنے کا اختیار نہ ملا ہو، تو جمعہ جائز نہیں، لیکن امام محمد فرماتے ہیں کہ منی میں سرے سے جمعہ جائز نہیں، کیونکہ اس مجمع کی وجہ سے منی مصر نہیں بن جاتا۔ پھر صاحب بدائع امام محمد کے فتوی کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”والصحیح ان الخلاف فیه بناء علی ان المصر الجامع شرط عندنا الا ان محمداً یقول: ان منی لیس بمصر جامع بل هو قریة فلاتجوز الجمعة بها کما لاتجوز بعرفات وهما یقولان انها تتمصر فی ایام الموسم لان لها بناء ینقل الیه الاسواق ویحضرها وال یقیم الحدود وینفذ الاحکام فالتحق بسائر الامصار“.

ترجمہ! صحیح یہ ہے کہ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک مصر جامع شرط ہے، مگر امام محمد فرماتے ہیں کہ منی مصر جامع نہیں ہے، بلکہ وہ ایک گاؤں ہے، اس لئے اس میں جمعہ جائز نہیں۔ اور شیخین فرماتے ہیں کہ موسمِ حج میں وہ مصر بن جاتا ہے، کیوں کہ اس میں عمارتیں بھی ہیں، اور اس وقت وہاں بازار بھی آجاتے ہیں، اور حاکم بھی آموجود ہوتا ہے، جو حدود قائم کرتا ہے، اور احکام نافذ کرتا ہے، اس لئے وہ مصر کے حکم میں ہو جاتا ہے۔

اس عبارت سے ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ منی میں ایامِ حج کے دوران جمعہ کا وجوب اس کے مصر جامع ہو جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ اس کا جامع ہونا حاکم ووالی کی موجودگی پر موقوف ہے، ورنہ اگر والی حاکم نہ ہو، صرف امیرِ حج ہو، جب بھی بازار وغیرہ تو وہاں آہی جاتے ہے، اور شہریت کے تمام آثار پیدا ہو ہی جاتے ہیں لیکن حاکم کے نہ ہونے کی وجہ سے باوجود مصر بن جانے کے وہ مصر جامع نہیں بن پاتا اور نہ جمعہ جائز ہوتا ہے

حاصل بحث:

حاصل یہ کہ ان فقہی عبارتوں پر غور کرنے سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ مصریت کی شرط بذات خود مطلوب نہیں ہے، بلکہ مطلوب اصل حاکم ووالی ہے، اور والی وحاکم چوں کہ عموماً ایسے ہی

شہروں میں رہتے ہیں جن میں بازار و ملحقات ہوتے ہیں، نیز ان کی آبادی زیادہ ہوتی ہے، اس لئے مصر ہونا بھی اس کے ضمن میں مطلوب ہے، ورنہ یوں محسوس ہوتا ہے کہ موضع آباد ہونا چاہیئے، اور اس میں حاکم کا اقامت جمعہ کے لئے امر ہونا چاہیئے، پس جمعہ قائم ہوسکتا ہے۔

گوکہ اس حاصل مطالعہ کے تسلیم کرنے میں حضرات فقہا واصحاب فتاوی کو تأمل ہوگا، لیکن وہ خود غور کریں، کیا اس کی کوئی تصریح ملتی ہے کہ جمعہ کے لئے مصر بذات خود مطلوب ہے۔ ہر جگہ ''مصر جامع'' یا ''قریہ جامع'' کی صراحت ہے، اور مصر جامع اور قریہ جامع کی روح ہے حاکم یا نائب حاکم کا اقامت گزیں ہونا۔ تاریخ اسلام میں جہاں جہاں اقامتِ جمعہ کا تذکرہ ملتا ہے، وہاں والی وعامل یا اس کے حکم کا ثبوت بھی ملتا ہے، اور جہاں صراحۃً اس کا ثبوت نہیں ملتا وہاں بھی قرائن وشواہد اس کے موجود ہیں کہ صاحبِ امر کے حکم سے جمعہ قائم کیا گیا ہے، اور فقہی تصریحات تو صاف ظاہر کرتی ہیں کہ بلا اذنِ حاکم اقامتِ جمعہ کا کوئی سوال ہی نہیں۔

حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی کی رائے:

راقم الحروف اس خیال یا نظریہ کا موجد نہیں ہے، اکابر دیوبند میں حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی کی ذات محتاجِ تعارف نہیں، وہ حنفیہ کے زبردست وکیل ہیں، چنانچہ تراویح اور فاتحہ خلف الامام وغیرہ مسائل پر جس نے ان کے رسائل دیکھے ہوں گے، وہ اس امر سے بخوبی واقف ہوگا۔ یہ خیال انہیں کے ایک مکتوب سے ماخوذ ہے، جو ''فیوض قاسمیہ'' نامی مجموعۂ مکاتیب میں درج ہے۔ پورا مکتوب پڑھنے کے قابل ہے، مولانا نے حاکم وقت کے اشتراط کی جو توجیہ فرمائی ہے، وہ بڑی لطیف ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ نماز جمعہ کے لئے خطبہ شرط ہے، چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

''یاایھاالذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع''.

ترجمہ! اے ایمان والو! جب جمعہ کی نماز کے لئے اذان دی جائے تو تم اللہ کے ذکر کی جانب دوڑ پڑو، اور بیع وشراء ترک کردو۔

اس میں ہر شخص جانتا ہے کہ ''ذکر اللہ'' سے مراد خطبہ ہے، اسی کی جانب لپکنے اور

دوڑنے کا حکم ہے، پھر اسی کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد پر غور کیجئے کہ۔

”لا یقص الا امیر او مامور او مختال“. وعظ وتذکیر صرف امیر کرتا ہے یا اس کا مامور یا پھر متکبر۔

اس سے معلوم ہوا کہ وعظ وتذکیر کا حق یا تو حاکم کو ہے، یا حاکم کے متعین کردہ شخص کو، ان دونوں کے علاوہ اگر کوئی منبر وعظ پر کھڑا ہوتا ہے تو وہ زمرۂ متکبرین میں داخل ہے۔ اور معلوم ہے کہ شریعت میں واجب خطبے چند ایک ہی ہیں، ان میں سب سے زیادہ اہم، اور ضرورت کا وعظ خطبۂ جمعہ ہی ہے، ظاہر ہے کہ حدیث کے تقاضے کے مطابق اس واجب خطبے کا حق صرف حاکم یا اس کے نائب کو ہوسکتا ہے، ان مقدمات ضروریہ سے بداہۃً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جمعہ کے قیام کی اجازت جب تک حاکم وقت سے نہ ملے، جمعہ جائز نہ ہوگا، پس اصل شرط وجود حاکم ہے، اور مصریت اس کے تابع ہے، مولانا فرماتے ہیں:

”باقی ماند فقط شرط مصر اگر غور کنند ہمیں ضرورت امیر و ماموردست دیگراں دہد چہ مصرے باشد کہ حاکمے دراں نبود“۔

ترجمہ! باقی رہی محض مصر کی شرط تو اگر غور کریں گے تو یہی ضرورت امیر و مامور ہاتھ لگے گی، کیونکہ کوئی شہر ایسا نہیں ہوتا جہاں کوئی حاکم نہ رہتا ہو۔

ہندوستان میں موجودہ حالت میں جمعہ کا مسئلہ:

لیکن اس اصول کو اگر جوں کا توں قبول کرلیا جائے، تو ہندوستان کے کسی شہر پر نہ تو مصر جامع کی تعریف صادق آتی ہے، اور نہ کہیں جمعہ جائز ہوسکتا ہے، لیکن اس کے باوجود فقہا یہاں کے قصبات، حتی کہ بڑے بڑے گاؤں میں بھی جمعہ کو واجب قرار دیتے ہیں، اب یہ امر قابل غور ہے کہ حاکم کا وجود جو بنیادی شرط ہے، اسے کالعدم کر کے ایک ضمنی شرط پر کیوں اس قدر اصرار ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ کی جو تفصیلات اوپر ذکر کی گئیں وہ دارالاسلام سے تعلق رکھتی ہیں، جہاں مسلمانوں کی حکومت ہو، کفار مغلوب ومقہور ہوں، وہاں حکومت کی ذمہ داری ہے کہ شعائر اسلام کا اہتمام کرے، انہیں شعائر میں نماز جمعہ وعیدین بھی ہے۔ ان سب کا تعلق حکومت

وقت سے ہے، لیکن اس وقت ہندوستان کی صورت یکسر مختلف ہے۔ اس کا دارالاسلام ہونا کب کا ختم ہو چکا ہے، تو کیا شعائر اسلام کے قائم کرنے کی ذمہ داریاں یک قلم موقوف ہو جائیں گی، جب کہ موجودہ حکومت بہت سے امور میں مداخلت بھی نہیں کرتی، صاف ظاہر ہے کہ جن شعائر کے اظہار پر مسلمان قادر ہیں، انہیں موقوف نہیں کیا جا سکتا، نماز جمعہ وعیدین کا مسئلہ ایسا ہے کہ ان پر مسلمان پورے طور پر قدرت رکھتے ہیں، پس اب جماعتِ مسلمین، حکومتِ اسلامیہ کے قائم مقام ہے، مسلمانوں کی اجتماعی ذمہ داری ہے کہ وہ والیٔ مسلم تلاش کریں، اور جب تک اس کی کوئی سبیل نہیں نکلتی، اس وقت تک شعائر اسلام کے اظہار واعلان کے لئے اپنی اپنی جگہ پر امام متعین کر کے اسی کی امامت میں نماز جمعہ وعیدین ادا کریں۔

”فلو الولاة كفاراً يجوز للمسمين اقامة الجمعة ويصير قاضی قاضياًبتر اضی المسلمين ويجب عليهم ان يلتمسوا واليأمسلماً“.

ترجمہ! اگر حکام غیر مسلم ہوں تو مسلمانوں کو جمعہ قائم کرنا جائز ہے، اور قاضی مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی بن جائے گا، اور مسلمانوں پر واجب ہے کی والیٔ مسلم کی جستجو کریں۔

غرضیکہ والی وحاکم کی شرط جس شدومد سے کتب فقہ میں مذکور ہے، ہمارے ملک میں قطعاً معتبر نہیں ہے، جب یہ بنیاد ہی کھسک گئی تو مصر جامع کی جو عمارت اس بنیاد پر تعمیر ہوئی تھی، وہ خود بخود منہدم ہوگئی۔ چنانچہ حضرت نانوتوی فرماتے ہیں کہ:

> ”چوں موافقِ ایں تقریر ایں شرط از میاں برخاست شرط مصر ہم بیک طرف رفت چہ اشتراطش ملزوم اشتراط امیر بود“۔
>
> ترجمہ! جب اس تقریر کے موافق کی یہ شرط درمیان سے اٹھ گئی تو مصر کی شرط بھی ایک طرف جا پڑی، کیوں کہ مصر کی شرط تو ملزوم تھی، اور امیر کی شرط لازم تھی، (جب لازم نہیں باقی رہا تو ملزوم کیوں کر باقی رہ سکتا ہے)
>
> اور فرماتے ہیں کہ:
>
> ”واگر کسے در دیہے جمعہ قائم کند دست وگریبانش نہ زنند کہ اول ایں شرط ظنی بود باز حسبِ تقریرِ مذکور ضعفے دگر دراں بہم رسید“۔

ترجمہ! اگر کوئی شخص دیہات میں جمعہ قائم کرے تو اس سے نہ الجھیں، کیوں کہ اول تو یہ شرط

(یعنی مصر کی) ظنی تھی، پھر تقریر مذکور کی روشنی میں مزید ضعف اس میں پیدا ہو گیا۔

پھر جمعہ کہاں ہو؟:

اب یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ جب مصر جامع کی شرط باقی نہیں رہی تو کیا ہر چھوٹی بڑی آبادی میں جمعہ کی نماز جائز ہو سکتی ہے؟ اس سلسلے میں جب احادیث کا جائزہ لیا جاتا ہے تو یہ عجیب بات سامنے آتی ہے کہ ایسے مہتم بالشان مسئلے میں نہ ان لوگوں کے پاس صحیح، مرفوع، صریح الدلالت روایت ہے، جو مصر جامع کے اشتراط کے قائل ہیں، اور نہ ان لوگوں کے پاس ایسی کوئی حدیث ہے جو چھوٹے گاؤں میں جمعہ کی اجازت دیتے ہیں۔ احناف کے پاس اشتراط مصر کی جو روایت ہے وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے۔ اور دوسرے ائمہ جو مصر کے اشتراط کے قائل نہیں ہیں، ان کے پاس بھی صحیح سند سے جس میں کوئی کلام نہ ہو، کوئی صریح الدلالۃ، مرفوع روایت نہیں ہے، یا تو صحابہ کا قول ہے یا ان کا عمل ہے۔

چنانچہ ایک روایت حافظ ابن حجر نے ”فتح الباری“ ج ۲۔ ص ۳۸۰ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے کہ:

”انه کتب الی اهل البحرین ان جمعوا حیثما کنتم“. انہوں نے اہل بحرین کو لکھا کہ جہاں بھی رہو جمعہ قائم کرو۔

صاحب فتح الباری اس پر لکھتے ہیں کہ:

”هذا یشمل المدن و القری“. یہ شہر اور گاؤں دونوں کو شامل ہے۔

لیکن اس تبصرہ پر کلام کی بہت گنجائش ہے۔ نیز عبد الرزاق کے حوالے سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق ایک اثر نقل کیا ہے، اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے کہ:

’انه کان یری اهل المیاه بین مکة و المدینة یجمعون فلایعیب علیهم‘.

ترجمہ! وہ مکہ اور مدینہ کے درمیان چھوٹی چھوٹی آبادیوں میں لوگوں کو جمعہ پڑھتے دیکھتے تھے، اور انکار نہیں فرماتے تھے۔

آگے چل کر پھر لکھتے ہیں کہ:

”فلما اختلف الصحابة وجب الرجوع الی المرفوع“. جب صحابہ میں

اختلاف ہوا تو مرفوع کی طرف رجوع ضروری ہے۔

پھر جس مرفوع روایت کی جانب رجوع کا انہوں نے مشورہ دیا ہے، وہ بخاری کی مشہور روایت ہے، جو حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ۔

”قال: ان اول جمعة بعد جمعة فی مسجد رسول اللہ ﷺ فی مسجد عبد القیس بجواثی من البحرین“.

ترجمہ! انہوں نے فرمایا کہ مسجد نبوی کے بعد پہلا جمعہ مسجد عبد القیس میں بحرین کی آبادی جواثی میں پڑھا گیا۔

اس حدیث سے صاحب فتح الباری یہ متعین کرنا چاہتے ہیں کہ جواثی ایک گاؤں ہے، اور حضور کے زمانے میں اس میں جمعہ پڑھا گیا۔ اور ظاہر ہے کہ بنی عبد القیس کے لوگ آپ کے پاس آمد ورفت رکھتے تھے، انہوں نے آپ کے علم واطلاع میں جمعہ کی یہ نماز قائم کی ہوگی۔ اس طرح گاؤں کا جمعہ ثابت ہو جاتا ہے، لیکن اس حدیث میں متعین کرنا کہ جواثی گاؤں تھا بغایت دشوار ہے۔ ایسے آثار وشواہد تاریخ میں موجود ہیں جن سے اس کا شہر، اور تجارت کی منڈی ہونا معلوم ہوتا ہے، لہٰذا اس باب میں یہ حدیث بھی فیصلہ کن نہیں ہے۔

تاہم جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں، احناف کے اقوال کی روشنی میں اس کا ثبوت ملتا ہے کہ مصریت جمعہ کے لئے مقصود بالذات نہیں ہے، اصل شرط امیر یا اس کے حاکم کا پایا جانا ہے، اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ فقہاء احناف اس شرط سے غیر دار الاسلام میں دستبردار ہو چکے ہیں، پس مصر کی شرط پر اصرار بظاہر کوئی معقول معنی نہیں رکھتا۔

فیصلہ کن بات:

شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں ان سب مباحث سے قطع نظر ایک اور بات جو ہر دور اور ہر جگہ چل سکنے والی ہے، تحریر فرمائی ہے۔ اس پر موجودہ دور میں غور کرنا چاہئے، اور کسی بھی درجہ میں قابل عمل ہو تو امت کی سہولت کے واسطے اس پر فتوی دینا چاہئے، لکھتے ہیں کہ:

”وقد تلقت الامة تلقیاً معنویاً من غیر تلقی لفظ انه یشترط فی الجمعة

الجماعة ونوع من التمدن".

ترجمہ! امت میں بغیر کسی لفظ کے معنوی طور پر یہ بات ہر دور میں تسلیم شدہ رہی ہے کہ جمعہ کے لئے جماعت اور ایک طرح کا تمدن شرط ہے۔

اور لکھتے ہیں کہ:

"وذالک لانه لما کان حقیقة الجمعة اشاعة الدین فی البلد وجب ان ینظر الی تمدن وجماعة والاصح عندی انه یکفی اقل مایقال فیه قریة لماروی من طرق شتی یقوی بعضه بعضاخمسة لاجمعة علیهم وعد منهم اهل البادیة".

ترجمہ! اور یہ اس واسطے کہ جب جمعہ کی مصلحت یہ ہے کہ شہروں میں دین کی اشاعت ہو تو واجب ہے کہ کسی قدر تمدن اور جماعت کو ملحوظ رکھا جائے، اور میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ کم سے کم جتنی آبادی پر قریہ کا اطلاق ہو سکے وہ کافی ہے، کیوں کہ مختلف طرق سے جن میں سے بعض سے بعض کو تقویت ہوتی ہے، مروی ہے کہ پانچ طرح کے لوگوں پر جمعہ نہیں ہے، اور ان میں اہل بادیہ کو شمار کیا گیا ہے۔

بظاہر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جس آبادی پر بادیہ کا اطلاق ہو اس میں جمعہ نہیں ہے، اور جس پر قریہ کا اطلاق ہو اس پر جمعہ ہے۔

اور لکھتے ہیں کہ:

"قال ﷺ الجمعة علی الخمسین رجلاً "اقول الخمسون یتقری بهم قریة وقال ﷺ :"الجمعة واجبة علی کل قریة". (۳۰/۲)

ترجمہ! رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جمعہ پچاس آدمی پر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ پچاس آدمی سے قریہ کی آبادی ہو جاتی ہے، اور فرمایا کہ جمعہ ہر قریہ پر واجب ہے۔

اگر فی زمانہ اس پر فتوی دیا جائے تو بڑی سہولت ہو جائے۔

علماء کرام سے گزارش:

حضرات علماء کرام! جمعہ کے لئے اشتراط مصر کا مسئلہ ایسے قطعی مسائل میں سے ہرگز نہیں ہے، جن میں اختلاف کی گنجائش نہ ہو، آپ دیکھ رہے ہیں کہ تین امام اس پر متفق ہیں کہ اس

میں مصر شرط نہیں ہے۔ پھر احناف کے یہاں بھی دور اول کے بعض مسائل و آراء میں نسخ و ترمیم کا سلسلہ چلتا رہا، فقہ کی کتابوں میں دیکھ لیجیے، سلطان وحاکم کا مسئلہ کس شد و مد کے ساتھ مع اس کی جزئیات کے بیان کیا گیا ہے، لیکن اب اس پر عمل نہیں ہے۔ ابتدائی روایات میں ایک شہر میں دو جمعہ کی گنجائش سرے سے نہ تھی، ایک ہی جمعہ جائز تھا، دوسرا کالعدم تھا، پھر بعض خاص حالات میں دو جمعہ کی اجازت دی گئی، اور اب یہ سب قصے کہانیاں ہیں، ایک ہی شہر میں نہ جانے کتنے جمعے پڑھے جاتے ہیں، اور سب جائز ہیں۔ کیا اس صورت حال میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ گاؤں میں جمعہ پڑھنے کی اجازت دیدی جائے، جب کہ ہمارے ملک میں عموماً گاؤں بادیہ کہلانے کے مستحق نہیں ہیں، اچھے خاصے بڑے گاؤں ہیں، جن میں تمدن کی ابتدائی ضروری چیزیں مہیا ہیں۔ ہاں آبادی اس سے کم ہے جتنی کسی بڑے گاؤں کے لئے متعین کی جاتی ہے، اور اکثر گاؤں میں جمعہ کی نماز زمانۂ قدیم سے پڑھنے کا دستور بھی چلا آرہا ہے، اور جمعہ کے شعارِ اسلام ہونے کی بنا پر بے دینی کے رجحان کے باوجود گاؤں کی تقریباً پوری آبادی ہفتہ بھر کی اس ایک نماز پر جمع ہو جاتی ہے۔ دینداری اور اسلام دوستی کی تجدید اس طرح ہر ہفتہ ہوتی رہتی ہے، ورنہ تو ان گاؤں میں مدتوں تک دینی جذبات کی تجدید کا کوئی سامان نہیں ہو پاتا، لوگ اپنے دنیاوی کاروبار اور مشاغل میں اس طرح منہمک ہوتے ہیں کہ سر اٹھا کر اپنے دین وایمان کو دیکھنے تک کی فرصت نہیں پاتے، ایسے گاؤں میں علما کا گزر بھی نہیں ہوتا، اگر جمعہ قائم ہو تو گاہے بگاہے کوئی پہونچ جاتا ہے، اور کچھ وعظ و تذکیر سے قلوب میں گرمی پیدا کر دیتا ہے۔ اور سچ پوچھیے تو ہمارے ملک کی اکثریت مسلمانوں کی گو کہ حنفی ہے، مگر اتنی کثرت سے گاؤں میں جمعہ ہوتا ہے کہ اس میں ابتلاء عام کی صورت ہے، اور عموم بلوی کی حالت میں مسائل مختلف فیہا میں تخفیف ہو ہی جاتی ہے۔

بعض حضرات یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ گاؤں جمعہ کا محل نہیں ہے، لہٰذا اس میں جمعہ پڑھنے کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کوئی بمبئی جا کر حج کر آئے۔ ظاہر ہے بمبئی حج کا محل نہیں ہے، اگر کوئی ایسا کرے تو ساری دنیا اسے بے وقوف کہے گی، ایسے ہی گاؤں جب محل جمعہ نہیں ہے تو اس میں جمعہ کا کیسا سوال؟ بادی النظر میں یہ مثال بہت برمحل معلوم ہوتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ

اس جگہ کے لئے یہ مثال قطعاً موزوں نہیں ہے، کیونکہ حج کے لئے عرفات، مزدلفہ، منیٰ، اور مکہ معظّمہ کی سرزمین نص قطعی سے متعین ہے، اسی لئے وہاں تو کسی اور محل کا تصور ہی نہیں۔ اور جمعہ کے لئے کون سی نص قطعی ایسی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہو کہ جمعہ کا محل صرف مصر ہے، اور کوئی نہیں، اگر ایسی کوئی نص قطعی یہاں بھی ہوتی تو یہ اختلاف ہی کیوں پیدا ہوتا؟ یہ مثال بے جا تشدد پر مبنی ہے، جو اہل علم کے شایان شان نہیں۔

بظاہر یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ اگر گاؤں میں جمعہ نہ ہو تو کیا مضائقہ ہے؟ اور کیا ضرورت ہے کہ ایسے گاؤں میں جمعہ قائم کیا جائے، جہاں حضرات علماءِ احناف کے نقطہ نظر سے جمعہ جائز نہیں؟ لیکن سچ پوچھئے تو جو گاؤں اور گاؤں والوں کے مزاج وحالات سے واقف ہیں، وہ خوب جانتے ہیں کہ اس ایک مسئلہ جمعہ کی وجہ سے آپس میں کتنے تنازعے پرورش پاتے رہتے ہیں، اگر تحقیق کیجئے تو تقریباً ۹۵ رفیصد بلکہ اس سے بھی زیادہ گاؤں میں جمعہ کی نماز پڑھی جاتی ہے، اس میں اگر اکا دکا کوئی نہیں پڑھتا، اور ایسا نہ پڑھنے والا کوئی عالم ہوتا ہے، تو وہ اپنے علم و صلاح کا سارا وزن کھودیتا ہے، اس کی بات اور اس کا وعظ سننے کے لئے کوئی آمادہ نہیں ہوتا۔ بعض اہل تشدد قائم شدہ جمعہ کو بند کرانے کی کوشش کرتے ہیں، تو جمعہ تو بند نہیں ہوتا، البتہ جھگڑے کے دروازے کھل جاتے ہیں۔

پس جب مسئلہ مختلف فیہ ہے، تو ان مصالح وضروریات پر نظر کر کے حضرات اہل فتویٰ اس مسئلہ میں تسہیل کی راہ اختیار فرمائیں تو کیا عجب کہ خیر کی بعض صورتیں پیدا ہوں، گو کہ مسلمانوں کے عام مزاج کے پیش نظر ہم یہ بات پورے یقین اور وثوق سے نہیں کہہ سکتے، کیونکہ طبائع نزاع وشقاق پر اس درجہ مستعد ہیں کہ ذرا سا بہانہ بڑی لڑائی کے لئے کافی ہوتا ہے، تاہم ایک بڑا جھگڑا جو وجہِ انتشار بنا رہتا ہے، کم سے کم ہو جائے گا۔

یہ ایک دردمندانہ گزارش ہے، فتویٰ نہیں، فتویٰ تو ارباب فقہ وفتاویٰ کا ہی معتبر ہے۔

☆☆☆☆☆☆

ماخذ۔ (سہ ماہی بحث ونظر پھلواری شریف پٹنہ۔ اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۹۰ء)

شرعی پنچایت یا قاضی

سوال اول: ہندوستان جیسے ملک میں کیا فقہ حنفی میں عامۃ المسلمین کی طرف سے تقرر قاضی کا یہ دعوی درست ہے؟۔

جواب اول: ہندوستان جیسے دارالکفر میں جو حضرات عامۃ المسلمین یا ارباب حل وعقد کی متفقہ رائے سے تقرر قاضی کو جائز سمجھتے ہیں ان کے استدلال کی بنیاد علامہ شامی اور علامہ ابن ہمام صاحب فتح القدیر کی دو عبارتیں ہیں۔

بناءِ استدلال:

علامہ شامی ''فتاوی تاتارخانیہ'' کی عبارت نقل کرتے ہیں کہ:

''واما بلاد علیها ولاة كفار فیجوز للمسلمین اقامة الجمع والاعیاد ویصیر القاضی قاضیاً بتراضی المسلمین فیجب علیهم ان یلتمسوا والیاً مسلماً منهم''. (شامی ۴/۳۰۸)

ترجمہ! رہے وہ ممالک جن پر کافر حکام مسلط ہیں تو ان میں مسلمانوں کے لئے جمعہ اور عیدین کی اقامت درست ہے، اور قاضی مسلمانوں کی رضامندی سے قاضی بن جائے گا، تو مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے میں کسی مسلمان حاکم کی جستجو کریں۔

یہ تاتارخانیہ کی عبارت ہے، اسی صفحہ میں علامہ شامی فتح القدیر کی عبارت نقل کرتے ہیں جو اسی مفہوم کی ہے:

''اذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه كما فی بعض بلاد المسلمین غلب علیهم الكفار كقرطبه الآن یجب علی المسلمین ان یتفقوا

على واحد منهم يجعلونه والياً فيولى قاضياً اويكون هوالذى يقضى بينهم وكذا ينصبوا اماماً يصلى بهم الجمعة''۔

ترجمہ! جب کسی جگہ نہ سلطان ہو نہ ایسا کوئی شخص ہو جس سے منصب قضا کی تحصیل درست ہو جیسا بعض اسلامی ممالک کا حال ہے جن پر کفار کا غلبہ ہو چکا ہے، مثلاً قرطبہ، تو ایسی جگہوں پر مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ اپنے میں سے کسی کو والی مقرر کرلیں اور پھر وہ کسی کو قاضی بنائے، یا خود ہی لوگوں کے مابین فیصلے کیا کرے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ کسی شخص کو امامت جمعہ وغیرہ کے لئے متعین کرلیں۔

تاتارخانیہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے دارالکفر میں قاضی، قاضی بن جاتا ہے، اور فتح القدیر کی عبارت سے مفہوم ہوا کہ دارالکفر میں مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ معاملات ومسائل کے تصفیہ کے لئے اولاً کسی والی وامام کا انتخاب کریں اور پھر والی وامام یا تو قاضی کا انتخاب کرے یا خود وہی فریضۂ قضا کو انجام دے۔

''فتح القدیر'' کی عبارت سے بطور مفہوم مخالف کے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حکومت کافرہ اگر قاضی مقرر کرے تو ایسا کرنا مسلمانوں کے حق میں صحیح اور مفید نہیں ہے، اس کا قاضی اہل اسلام کے لئے قابل قبول نہیں، بلکہ یہ مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے کسی آدمی کو والی وحاکم مقرر کریں اور پھر وہ قاضی کا انتخاب کرے۔

انہیں دونوں عبارتوں سے رسالہ میں مدعا ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن اگر بنظر غور دیکھئے تو ان عبارتوں سے دعوی کا اثبات مشکل ہے، استدلال کی کمزوری سمجھنے سے پہلے یہ واضح کردینا مناسب ہے کہ یہاں دو دعوے ہیں، ایک یہ کہ مسلمانوں کی رائے عامہ سے قاضی کا تقرر صحیح ہے۔ دوسرے یہ کہ حکومت کافرہ کا مقرر کیا ہوا قاضی مسلمانوں کے حق میں قاضی نہیں ہوسکتا۔ اب استدلال کی کمزوری ملاحظہ ہو۔

پہلے استدلال کی کمزوری:

پہلا دعوی یہ ہے کہ عامۃ المسلمین متفقہ طور پر کسی کو قاضی بنا سکتے ہیں، اور دلیل کی عبارت یہ ہے کہ ''**ويصير القاضى قاضياً بتراضى المسلمين**'' عربی داں حضرات

جانتے ہیں کہ ''صیر ورت'' میں کسی چیز کا ایک حالت سے دوسری حالت میں بدل جانا ہے، جیسے دودھ دہی بن گیا۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص قاضی ہے وہ مسلمانوں کے حق میں قاضی اس وقت بن سکتا ہے جب مسلمانوں کی باہمی رضامندی اسے حاصل ہو جائے۔ اب غور کرنے کی بات ہے کہ ایسی کون سی صورت ہوگی کہ پہلے سے کوئی شخص قاضی مقرر ہو مگر مسلمانوں کی رضامندی کے بغیر اس کی قضا معتبر نہ ہو، تو فقہا کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق ایسی جگہ سے ہے جہاں مسلمانوں کی آبادی تو ہو مگر اقتدار کفار کا ہو، اور انہوں نے انتظامی مصلحتوں کے پیش نظر خاص مسلم مسائل کے تصفیہ کے لئے مسلمانوں ہی میں سے کسی کو قاضی بنادیا ہو، تو ایسا شخص حکومت کا قاضی تو ہے مگر مسلمانوں کے حق میں اس کے فیصلوں کا نفاذ مسلمانوں کی رضامندی کے بعد ہوگا۔ چنانچہ فتاوی تاتارخانیہ کی عبارت سے اس مطلب کی تائید ہوتی ہے، ورنہ اس عبارت کے بعد ''**فیجب علیهم ان یلتمسوا والیاً مسلماً منهم**'' کا مطلب کچھ نہیں ہوگا، کھلی بات ہے کہ وہ قاضی خود مسلمانوں کا بنایا ہوا نہیں بلکہ مانا ہوا ہے، اس لئے ان پر اس فریضہ کے عائد کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ اپنے لوگوں میں سے ایک مسلم حاکم بھی تلاش کریں، اور وہ کسی کو قاضی مقرر کرے، کیوں کہ حکومت کافرہ کا مقرر کردہ قاضی مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی بن تو جائے گا اور اس کے شرعی فیصلے نافذ بھی ہوں گے، مگر مسلمانوں کو اسی پر اکتفا کرنا درست نہیں ہے بلکہ انہیں کسی والی وحاکم کی جستجو کے لئے جدوجہد کرنی ضروری ہے، اور اپنا قاضی وہی ہوگا جو والی کا مقرر کردہ ہو۔

فقہا کو اس تصریح کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ گزشتہ ادوار میں جب حکومتوں میں انقلاب آیا اور کافروں کا تسلط دارالاسلام پر ہو گیا تو چونکہ غالب تعداد اہل اسلام کی تھی اور وہ بجز شرعی فیصلوں کے اور کوئی صورت قبول نہیں کر سکتے تھے، اس لئے مجبوراً حکومتیں مسلمان قاضیوں کا انتخاب کرتی تھیں۔ چنانچہ ہندوستان میں بھی جب انگریزوں کا تسلط ہوا تو انہوں نے بھی مسلمان قضاۃ کا تقرر کچھ دنوں تک برقرار اور جاری رکھا تھا۔ ایسے ہی قاضیوں کے بارے میں یہ سوال اٹھا کہ ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ تو فقہا نے جواب دیا کہ یہ قضاۃ اس وقت شرعی قاضی ہوں گے جب مسلمانوں نے ان پر اپنی رضامندی دیدی ہو، ورنہ حکومت کافرہ کے مقرر کردہ قاضی کا کیا

اعتبار؟ اس کے ثبوت کے لئے مزید تصریحات ملاحظہ ہوں۔

مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی اپنے فتاوی میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

درفتاوی بزازیہ می آرد۔ ”**قال السید الامام و البلادالتی فی ایدی الکفرۃ الیوم لا شک انہا بلادالاسلام بعد ایصالہا ببلاد الحرب ان لم یظہروا فیہا احکام الکفرۃ بل القضا ۃ مسلمون واما البلاد التی علیہا وال مسلم من جہتہم فیجوز اقامۃ الجمع والاعیاد واخذ الخراج وتقلید القضاۃ وتزویج الایامی والارامل واما البلاد التی علیہا ولاۃ کفار فیجوز فیہا ایضاً اقامۃ الجمع والاعیاد والقاضی قاض بتراضی المسلمین**“۔ (مجموعہ فتاوی مولانا عبدالحی برہامش خلاصۃ الفتاوی ۱/۱۶۱)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کسی ملک پر کفار کے غلبہ کے بعد صورت حال دو طرح کی ہوسکتی ہے۔ ایک یہ کہ ملک کے کسی خاص علاقے میں کفار نے مسلمانوں کو حکومت دیدی ہو، اور وہ اپنی اصول وضوابط کے مطابق احکام جاری کرتا ہو۔ جیسے برطانوی ہندوستان میں ریاست حیدرآباد، ریاست بھوپال، اور ریاست رام پور کی حیثیت تھی۔ یہ ریاستیں تھیں تو حکومت برطانیہ کے ماتحت مگر انتظامات میں نواب خود مختار ہوتے تھے، اپنی فوج رکھتے تھے، عہدے اور مناصب تقسیم کرتے تھے، قاضی مقرر کیا کرتے تھے، اور شرعاً یہ سب تصرفات درست تھے۔

دوسری صورت حال یہ ہے کہ والی وحاکم تو کافر ہی ہو لیکن ان کی جانب سے مسلمان قاضیوں کا تقرر ہوتا ہو، انہیں کے بارے میں ہے ”**ویصیر قاضی قاضیاً بتراضی المسلمین**“، یعنی مسلمانوں کی رضامندی سے ان کا مقرر کیا ہوا قاضی، قاضی بن سکتا ہے۔

دوسری جگہ مولانا عبدالحی صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ:

در، ردالمختار می نویسند ”**فی معراج الدرایہ عن المبسوط** .. .. **(۱) وکل مصر لہ وال فیہ من جہتہم (الکفار) یجوز لہ اقامۃ الجمع والجماعات والحد وتقلید القضاۃ. (۲) فلو کان الولاۃ کفارا یجوز للمسلمین اقامۃ الجمعہ ویصیر القاضی قاضیاً بتراضی المسلمین**“. **انتہیٰ ملخصاً** (مجموعہ فتاوی مولانا عبدالحی برہامش خلاصۃ الفتاوی۔ ۱/۱۶۳)

اس عبارت کا حاصل بھی بعینہ وہی ہے جو اوپر کی عبارت میں مذکور ہوا۔ خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی رائے عامہ سے تقرر قاضی کے مسئلہ کو فقہا کی عبارت سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ اگر ہے تو یہ ہے کہ اس عبارت سے ان حضرات کا دوسرا دعوی منہدم ہو رہا ہے، دوسرا دعوی یہ تھا کہ ''حکومت کافرہ کا مقرر کردہ قاضی مسلمانوں کے حق میں معتبر نہیں ہوگا''۔ اس دعوی کی تردید صراحۃً اس سے ہو رہی ہے۔

دوسرے دعوی پر استدلال کی کمزوری:

سابقہ صراحت کے بعد اب اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ دوسرے دعوی کی غلطی پر مزید گفتگو کی جائے، تاہم اس کی تفصیل ذکر کر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

دوسرے دعوی کی دلیل صاحب فتح القدیر کی وہ عبارت ہے جس کو پہلے نقل کیا جا چکا ہے، اس میں صراحۃً حکومت کافرہ کے تقرر قاضی کو غلط نہیں کہا گیا ہے، عبارت کے مفہوم مخالف سے یہ مدعا ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں یہ صراحت ہے کہ ''مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ والی مسلم کی تلاش کریں''، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ حکومت کافرہ کا مقرر کردہ قاضی معتبر نہ ہوگا، ورنہ والی مسلم کی تلاش کا کیا معنی؟ لیکن کیا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح ہے؟ مانا کہ فقہا کی عبارت کا مفہوم مخالف دلیل بنتا ہے لیکن یہ قاعدہ ایسا کلیہ نہیں ہے جس کے خلاف نہ ہو سکے، بالخصوص جب کہ اس مفہومِ مخالف کے خلاف کی صراحت موجود ہو، اب ملاحظہ ہو ''تاتارخانیہ'' کا فتوی۔

''الاسلام لیس بشرط فیہ ای السلطان الذی یقلد''۔ جو بادشاہ قاضی مقرر کرے اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔

تاتارخانیہ کی اس صراحت اور فتح القدیر کی عبارت کے مفہومِ مخالف میں تعارض ہے، اس سلسلے میں علامہ شامی نے ''نہر الفائق'' کی یہ عبارت نقل کی ہے۔ **''وھذا ھو الذی تطمئن نفس الیہ فلیعتمد''** جو کچھ علامہ ابن ہمام کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے، یعنی حکومت کافرہ کے تقرر قاضی کی عدم صحت، اسی پر طبیعت کو انشراح ہے، لہٰذا اسی پر اعتماد کرنا چاہئے، اس پر علامہ شامی تبصرہ فرماتے ہیں۔

''والاشارۃ بقولہ وھذا الی ما افادہ کلام الفتح من عدم صحۃ تقلد

القضاء من كافر على خلاف ما مر من التتارخانيه ولكن اذا اولى الكافر عليهم قاضياً ورضيه المسلمون صحت توليته بلا شبهة"۔ (۳۰۸/۴)

ترجمہ! اور "ھذا" کا اشارہ فتح القدیر کی عبارت کے اس مفہوم کی جانب ہے کہ کافر کی جانب سے تقلد قضا درست نہیں ہے، بخلاف اس کے جو تتارخانیہ کے حوالے سے گزرا، لیکن جب مسلمانوں پر حکومت کافرہ قاضی مقرر کرے اور مسلمان اس پر راضی ہوں تو اس کا قاضی بننا بلاشبہہ صحیح ہے۔

علامہ شامی کی اس عبارت سے "**ويصير القاضی قاضياً بتراضی المسلمين**" کا مطلب واضح ہوگیا، اب اس پر مزید گفتگو کی گنجائش نہیں ہے۔ حاصل ان سب عبارتوں کا ایک ہی ہے، وہ حکومت کافرہ کا مقرر کردہ قاضی بشرط رضامندئ اہل اسلام معتبر اور صحیح ہے، ان عبارتوں سے عامۃ المسلمین کی جانب سے قاضی کے تقرر پر کوئی روشنی نہیں پڑتی، البتہ اگر ہمیں اجازت ملے تو ہم یہ ضرور عرض کریں گے کہ ان عبارتوں کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی رائے عامہ سے کسی کا قاضی بننا مطلقاً درست نہیں ہے، کیوں کہ اگر اس کی ذرا بھی گنجائش ہوتی تو فقہا کرام اس کا ذکر ضرور کرتے اور اس طول عمل کی کوئی ضرورت نہ ہوتی کہ اولاً حکومت کافرہ کسی کو قاضی مقرر کرے پھر اہل اسلام اس پر اظہارِ رضامندی کریں، پھر وہ قاضی بنے، آخر جب ایک مختصر راہ موجود تھی کہ مسلمانوں کی رائے عامہ یا اربابِ حل وعقد کا انتخاب بنانے کے لئے کافی ہے تو اس طول طویل راہ اختیار کرنے کی حاجت کیا تھی؟ معلوم ہوا کہ فقہا کا ذہن رائے عامہ سے قاضی بنانے کی صورت سے یکسر خالی ہے، اس لئے اس طریقۂ انتخاب کو اختیار کرنا ایک بدعت ہے، جو بے دلیل بلکہ خلاف دلیل ہے۔ اب خلاف دلیل ہونا ملاحظہ فرمایئے۔

رائے عامہ سے تقرر قاضی معتبر نہیں:

"عالمگیری" میں "محیط" کے حوالے سے یہ عبارت موجود ہے۔

"اذااجتمع اهل البلدة وقدموا رجلاً على القضاء لايصح لعدم الضرورة وان مات سلطانهم واجتمعوا على سلطنة رجل جاز للضرورة"۔

(بزازیہ برہامش عالمگیری۔۱۳۰/۵)

ترجمہ! شہر کے باشندے اگر اتفاقِ رائے سے کسی کو منصب قضا پیش کریں تو وہ قاضی نہیں بن سکتا، کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، ہاں اگر ان کا بادشاہ مر گیا ہو اور سب مل کر کسی کو بادشاہ منتخب کر لیں تو ضرورت کی بنا پر صحیح ہے۔

اس عبارت سے جہاں اس بات کی صراحت ہو رہی ہے کہ رائے عامہ سے قاضی کا تقرر صحیح نہیں، وہیں یہ بھی وضاحت ہوگئی کہ مسلمانوں کو ضرورت تقرر قاضی کی نہیں ہے بلکہ تقررِ والی کی ہے۔اور فتح القدیر میں یہی صورت تجویز کی گئی ہے کہ سب مسلمان مل کر کسی کو والی اور سلطان بنائیں، اور وہ قاضی کا انتخاب کرے۔

علامہ شامی کے ایک تبصرہ کی وضاحت:

علامہ شامی تنویر الابصار کی عبارت ”**ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر**“ کے تحت لکھتے ہیں:

”**وهذا ظاهر فی اختصاص تولية القضاء بالسلطان ونحوه کالخليفة حتى لو اجتمع اهل بلدة على تولية واحدالقضاء لم يصح بخلاف مالو ولوا سلطاناً بعد موت سلطانهم كما فى البزازيه**“۔(نہر)

ترجمہ! یہ عبارت اس مسئلہ میں ظاہر ہے کہ تولیتِ قضاء سلطان اور خلیفہ کا حقِ خاص ہے، حتی کہ اگر کسی شہر والے متفق ہو کر کسی کو قاضی مقرر کرنا چاہیں تو یہ صحیح نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر بادشاہ کی موت کے بعد سب مل کر کسی بادشاہ بنائیں تو صحیح ہے۔

اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ تقررِ قاضی صرف والی وسلطان کا حق ہے لیکن علامہ شامی نے اس پر جو تبصرہ کیا ہے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے موقع پر وہ عامۃ المسلمین کی جانب سے تقررِ قاضی کو صحیح سمجھتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں۔

”**قلت وهذا حيث لاضرورة والا فلهم تولية القاضى ايضاً كما ياتى بعده**“۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکم وہاں ہے جہاں ضرورت نہ ہو، ورنہ ان کو یہ حق ہے کہ ضرورت کے موقع پر قاضی مقرر کریں جیسا کہ بعد میں آ رہا ہے۔

گویا یہ عبارت مجمل ہے، تفصیل اس کے آگے کہیں آ رہی ہے، ظاہر ہے کہ مجمل عبارت سے بغیر اس کی تفصیل کا لحاظ کئے ہوئے استدلال درست نہیں ہے، لیکن اس کی تفصیل کیا ہے؟ علامہ شامی نے اس اجمال کا حوالہ دے کر تفصیل نہیں کی ہے بلکہ تفصیل کے لئے صاحب فتح القدیر کی وہی عبارت نقل کر دی ہے جس کا حال اوپر گزر چکا ہے کہ ''مسلمان اولاً اپنا والی کسی کو بنائیں، وہ والی قاضی مقرر کرنے کا مجاز ہوگا'' اور بزازیہ کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو ضرورت والی وحاکم بنانے کی ہے، قاضی بنانے کی نہیں۔ لہٰذا علامہ شامی کے اجمال، علامہ ابن ہمام کی تفصیل اور صاحب بزازیہ کے اشارہ سے یہ بات متعین ہے کہ مسلمان بطور خود قاضی مقرر کر نہیں سکتے بلکہ یہ والی وحاکم کا خصوصی منصب ہے، وہی مقرر کریں گے۔

فقہ حنبلی کی تصریحات:

فقہ حنفی کی تصریحات تو گزر چکیں، دوسرے مذاہب فقہ کی کتابیں ہمیں بقدر کفایت میسر نہیں، تاہم فقہا جس انداز سے یہ مسئلہ ذکر کرتے ہیں اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ چند تصریحات پیشِ خدمت ہیں۔

فقہ حنبلی کے مشہور اور معتبر متن ''المنقع'' میں یہ مسئلہ ان الفاظ میں لکھا ہے کہ:

”ولاتثبت ولاية القضا الا بتولية الامام او نائبه لانها من المصالح العامة فلم يجز الا من جهة الامام كعقد الذمة“.

ترجمہ! ولایت قضا کا حصول امام کے یا اس کے نائب کے تقرر پر موقوف ہے، کیوں کہ اس کا تعلق مصالحِ عامہ سے ہے، اسی لئے بجز امام کے اور کوئی صورت اس کی صحت کی نہیں ہے، جیسا کہ عقد ذمہ کا حال ہے۔

یعنی کفار سے عہد و پیمان کے بعد ان کو ذمی قرار دینا بجز امام کے اور کوئی نہیں کر سکتا، اسی طرح قاضی کا تقرر بھی صرف امام ہی کر سکتا ہے۔ یہ عبارت اس مسئلہ میں بالکل صریح ہے کہ انتخاب قاضی بجز امام یا اس کے نائب کے اور کوئی نہیں کر سکتا، ''المنقع'' کے شارح نے اس پر کچھ نہیں لکھا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ورنہ وہ اپنے دستور کے مطابق ذکر کرتے۔ ماخذ: الریاض۔ دو ماہی۔ ریاض العلوم گورینی (۱۹۸۶ء)

زکوٰۃ

زکوۃ اسلام کے پانچ بنیادی فرائض میں سے ایک ہے جو صاحبِ نصاب مسلمان پر عائد ہوتا ہے، اس کے احکام ومسائل (جو قرآن وسنت سے ثابت ہیں) کو مدنظر رکھتے ہوئے فقہا نے اس کی درج ذیل تعریف کی ہے۔

"تملیک جزء مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاہ للہ تعالی". (درمختار مع ردمختار ۲/ ۲۵۷ مطبوعہ کراچی)

کسی مسلمان فقیر کو جو کہ ہاشمی نہ ہو، نہ ہاشمی کے موالی میں سے ہو، مال کے ایک حصہ کا جسے شریعت نے متعین کیا ہے اللہ کے واسطے مالک بنانا۔

اوراس کا سببِ فرض یہ تحریر کیا ہے کہ:

"ملک نصاب حولی تام فارغ عن دین مطالب من جہۃ العباد وعن حاجتہ الاصلیہ نام ولو تقدیراً". (حوالہ سابق ۲/ ۲۵۹)

ایسے نصاب کی ملکیت تامہ جس پر سال پورا ہو چکا ہو اور اس پر کوئی ایسا دین نہ ہو جس کا مطالبہ بندوں کی جانب سے ہو، نیز اس کی حاجتِ اصلیہ سے فارغ ہو اور وہ نامی ہو اگرچہ وہ حکماً ہی ہو۔

سوال نامے کے دونوں محور کا جواب اسی سبب کی تفصیل میں مضمر ہے، اس میں چند باتیں قابل غور ہیں۔

(۱) ملکِ تام (۲) نصابِ حولی (۳) فراغت عن الدین (۴) فراغت عن الحاجہ الاصلیہ (۵) نماء۔

یہی پانچ نکتے ہیں جن پر اس مجلس میں غور کرنا ہے۔

سوال: ملکِ تام سے کیا مراد ہے؟۔

”ان المراد بالملک التام المملوکة یداً ورقبةً“. (حوالہ سابق ۲/۲۶۹)

ملک تام سے مراد یہ ہے کہ شئی کا مالک ہو، اور قبضہ بھی اسی کا ہو، اگر قبضہ نہ ہو تو ملکیت ناقص ہے، یا قبضہ ہو لیکن شئی کا مالک نہ ہو تو یہ بھی ناقص ہے، لیکن بعض اوقات ملکیتِ ناقصہ ملکِ تام کے حکم میں ہوتی ہے، اس کی تفصیل دین کے اقسام کے سلسلے میں آ رہی ہے۔

سوالات کے جواب:

(۱) مال تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کردی گئی ہو اور مال ابھی وصول نہ ہوا ہو

”بحرالرائق“ میں ”محیط“ کے حوالے سے لکھا ہے کہ ”اس میں زکوۃ مشتری پر واجب ہوگی، لیکن ادائیگی کا وجوب قبضہ کے بعد ہوگا اور سالہائے ماضی کی بھی دینی ہوگی“۔

”ذکر فی المحیط فی بیان اقسام الدین ان المبیع قبل القبض لا یکون نصابا لان الملک فیه ناقص لافتقاد الید والصحیح انه یکون نصابا لانه عوض عن مال کانت یده ثابتة علیه وقد امکنه احتواء الیه علی العوض فتعتبر یده باقیة علی النصاب باعتبار التمکن شرعا اه. فعلی هذا قولهم لا تجب الزکوة معناه قبل قبضة واما بعد قبضة فتجب زکوته فیما مضی کا الدین القوی“. (بحرالرائق ۲/۲۰۸، ۲۰۹)

محیط میں مذکور ہے (اقسامِ دین کے بیان میں) کہ مبیع، قبضہ سے پہلے نصاب نہیں ہوتا، کیوں کہ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے ملکیت ناقص ہے، اور صحیح یہ ہے کہ وہ نصاب ہوجاتا ہے، اس لئے وہ ایسے مال کا عوض ہے جس پر اس کا قبضہ ثابت تھا اور اسے عوض پر قبضہ کرنا عین ممکن ہے، پس اس کا قبضہ نصاب پر معتبر مانا جائے گا، کیوں کہ شرعاً وہ قبضہ پر قدرت رکھتا ہے، اس بنیاد پر فقہانے یہ جو لکھا ہے کہ ”زکوۃ واجب نہیں ہوگی“ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قبضہ سے پہلے زکوۃ کی ادائیگی واجب نہ ہوگی، لیکن قبضہ کے بعد ماضی کی زکوۃ بھی واجب ہوگی جیسا کہ دین قوی میں ہوتا ہے۔ (دین قوی کی تعریف آگے آ رہی ہے)

اور قیمت جو پیشگی ادا کردی گئی، اس پر بائع کی ملک تام ہوگئی، اس لئے اس کی زکوۃ بائع کے ذمہ ہوگی، آگے ایک مسئلہ اجارہ کا آرہا ہے، اسی میں اس مسئلہ کی دلیل بھی موجود ہے، فانظر۔

(۲) کرایہ کی مد میں دی گئی رقم جو پیشگی ادا کردی گئی ہو، اس کی زکوۃ مالک مکان پر ہوگی، جس نے رقم وصول کی ہے، کیوں کہ وہ اس پر ملکیت تامہ رکھتا ہے۔

”وذکر الشیخ الامام ابوبکر محمد بن الفضل البخاری فی الاجارة الطویلة التی تعارفها اهل البخاریٰ ان الزکوة فی الاجرة المعجلة تجب علی الآجر لانه ملکه قبل الفسخ“. (بدائع الصنائع ۶/۲)

امام ابوبکر محمد بن الفضل بخاری نے ذکر کیا ہے کہ اجارۂ طویلہ جس کا تعارف اہل بخاریٰ میں ہے، اس میں پیشگی دی ہوئی اجرت کی رقم کی زکوۃ مالک مکان پر ہوگی، کیوں کہ جب تک اجارہ فسخ نہ ہوگا اس رقم کا مالک وہی ہے۔

اور جو رقم ڈپوزٹ ہوتی ہے اور بعد میں واپس کردی جاتی ہے وہ بحکمِ رہن ہے۔[۲] اور رہن کے متعلق تصریح ہے کہ اس میں زکوۃ سرے سے واجب ہی نہیں ہوتی، نہ راہن پر، نہ مرتہن پر۔

”ولا فی مرهون بعد قبضه. قال الشامی: ای لا علی المرتهن لعدم ملک الرقبة ولاعلی الراهن لعدم الید واذا استرده الراهن لا یزکی عن السنین الماضیه“. (فتاوی شامی ۲۶۳/۲)

اور نہ مالِ مرہون میں قبضہ کے بعد، اس پر علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں کہ یعنی نہ مرتہن پر، ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے، اور نہ راہن پر، قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے، اور جب راہن اس شئیِ مرہون کو واپس لے لیگا، جب بھی سالہائے گزشتہ کی زکوۃ نہیں ادا کرے گا۔

(۳) جس مال کا کوئی مالک معین نہ ہو، جیسے مدارس، اور اداروں میں جمع ہونے والی رقم، اس پر زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔

”فلا زکوٰة فی سوائم الوقف والخیل المسبلة لعدم الملک“. (حوالہ سابق ۲۵۹/۲)

وقف کے جانوروں اور فی سبیل اللہ مہیا کئے گئے گھوڑوں میں زکوۃ نہیں ہے، کیوں کہ ان پر کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

(۴) وہ مال جو کسی شخص کے قبضہ میں بطور حرام آتا ہے مثلاً رشوت کا مال، بینک کا سود وغیرہ، اگر یہ حرام مال علیحدہ ہے، حلال مال اس کے ساتھ شامل نہیں ہوا ہے تو اس پر اس کی ملکیت نہیں، اگر چہ قبضہ ہے، اس لئے اگر مالک معلوم ہے اسے واپس کرنا واجب ہے، اور اگر مالک نامعلوم ہے تو پورے کو فقراء اور مستحقین میں تقسیم کردینا واجب ہے، پس اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

اور اگر اپنے حلال مال کے ساتھ مخلوط کردیا ہے تو اس خلط کی وجہ سے وہ اس کا مالک قرار دیا جائے گا، لیکن چونکہ دوسرے کا مال اس کی ملکیت میں غلط طور سے شامل ہوگیا ہے، اس لئے اس مقدار کا وہ ضامن ہوگا، گویا وہ اتنے کا مدیون ہے، اگر بقدرِ دین اور بقدرِ ضمان علیحدہ کرنے کے بعد نصاب کے برابر مال موجود ہے تو زکوۃ واجب ہوگی، اور بقدر نصاب نہیں بچتا تو چوں کہ یہ مدیون ہے اس لئے زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

”فی القنیة: لو کان الخبیث نصابا لایلزمه الزکوٰة لان الکل واجب التصدق علیه فلایفید ایجاب التصدق ببعضه ومثله فی البزازیة.....وفی الفصل العاشر من التاتر خانیه عن فتاوی الحجة من ملک اموالا غیر طیبة او غصب اموالا وخلطها ملکها بالخلط ویصیر ضامنا وان لم یکن له سواها نصاب فلازکوٰة علیه فیها وان بلغت نصابا لانه مدیون ومال المدیون لا ینعقد سببا لوجوب الزکوة عندنا“. (شامی ۲/۲۹۱)

قنیہ میں ہے کہ اگر ناجائز مال بقدرِ نصاب ہے تو اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، کیوں کہ وہ کل واجب التصدق ہے (جب کہ مالک معلوم نہ ہو) اس لئے اس کے کچھ حصے کے صدقہ کا کوئی فائدہ نہیں، اور اسی طرح ”بزازیہ“ میں بھی ہے......اور ”فتاوی تاتارخانیہ“ کی دسویں فصل میں ”فتاوی حجۃ“ سے نقل کیا ہے کہ جو حرام مال کا مالک ہو یا اس نے کوئی مال غصب کیا اور اسے اپنے مال کے ساتھ مخلوط کردیا تو خلط کی وجہ سے وہ مالک ہوگیا، لیکن اس کا ضمان دینا ہوگا، اور اگر اس کے سوا اس کے پاس بقدر نصاب مال نہیں ہے تب تو اس پر زکوۃ واجب نہ ہوگی، اگر چہ وہ خود

بقدر نصاب ہو، کیوں کہ وہ مدیون ہے، اور مدیون کا مال ہمارے نزدیک وجوب زکوۃ کا سبب نہیں ہوتا۔

(۵) دین کی زکوۃ مدیون پر نہیں واجب ہوتی، ہاں اگر مدیون کے پاس دین سے فاضل نصاب موجود ہے تو اس کی زکوۃ واجب ہوگی۔ دین کے ادا کرنے کی قدرت کے باوجود اگر کوئی شخص ٹال مٹول کرر ہا ہے تو ظلم ہے، اس کے خلاف دنیا میں عدالت کا دروازہ کھٹکھٹانا چاہئے، اور آخرت میں خدا کے حوالے کرنا چاہئے، لیکن اس کی وجہ سے زکوۃ کے مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، زکوۃ کوئی سزا نہیں ہے کہ اس کے اس جرم کے بدلے عائد کی جائے، یہ تو ایک عبادت ہے جو خلوصِ دل اور انشراحِ صدر کے ساتھ ادا کی جانی چاہئے۔

دین کے اقسام:

وصولیابی کی امید اور ناامیدی کے اعتبار سے دین کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) دین قوی (۲) دین متوسط (۳) دین ضعیف۔

دین قوی: وہ دین جو قرض یا مالِ تجارت کے عوض میں لازم ہوا ہو۔

دین متوسط: وہ دین جو قرض اور مالِ تجارت کے علاوہ کسی اور مال کے عوض لازم ہوا ہو، جیسے استعمالی کپڑوں، خدمت کے غلاموں اور رہائشی مکان کی قیمت۔

دین ضعیف: ایسا دین جو کسی مال کے عوض نہ لازم ہوا ہو، جیسے مہر، وصیت، اور بدل خلع وغیرہ۔

”قسّم ابوحنیفه الدَین علی ثلٰثة اقسام. قوی: وهو بدل القبض ومال التجارة. متوسط: وهو بدل ما لیس للتجارة کثمن ثیاب البذلة وعبدالخدمة ودارالسکنیٰ. وضعیف: وهو بدل مالیس بمال کالمهر والوصیة وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدیة وبدل الکتابة والسعایة“. (بحر الرائق ۲/۲۰۷)

امام ابوحنیفہ نے دین کی تین قسمیں قرار دی ہیں، قوی: اور وہ بدلِ قرض اور بدلِ مال تجارت ہے۔ اور متوسط: وہ ایسے مال کا بدل ہے جو تجارت کے لئے نہ ہو، جیسے استعمال کے کپڑے، خدمت گزار غلاموں اور رہائشی مکانات کی قیمت۔ اور ضعیف: اور وہ ایسی چیز کا بدل

ہے جو مال نہ ہو، جیسے مہر، وصیت، بدلِ خلع، صلح عن دم العمد، دیت، بدلِ کتابت اور سعایت۔

دین قوی کا حکم یہ ہے کہ جب اس پر سال تمام ہوگا تو زکوۃ واجب ہوگی، لیکن اس کی ادائیگی کا وجوب اس وقت تک مؤخر ہوگا جب تک اس میں چالیس درہم کے بقدر دین وصول نہ ہوجائے، جب اتنی رقم مل جائے گی تو اس کی زکوۃ ادا کرنی ضروری ہوگی، اور اس کے بعد جتنی وصول ہوتی جائے گی اسی کے حساب سے چالیسواں حصہ واجب ہوگا۔

اور دین متوسط میں اس وقت تک وجوب ادا نہ ہوگا جب تک نصاب کے بقدر وصول نہ ہوجائے، لیکن جب اتنا وصول ہوجائے گا تو سالہائے گزشتہ کی بھی زکوۃ دینی ہوگی۔ اور دین ضعیف میں زکوۃ اس وقت تک واجب نہ ہوگی جب تک بقدرِ نصاب دین وصول ہوکر اس پر سال نہ گزر جائے۔

"ففی القوی تجب الزکوٰۃ اذا حال الحول ویتراخی القضاء الی ان یقبض اربعین ففیھا درھم وکذا فیما زاد بحسابہ. وفی المتوسط لا تجب مالم یقبض نصابا ویعتبر لما مضی من الحول فی صحیح الروایۃ. وفی الضعیف لا تجب مالم یقبض نصابا ویحول الحول بعد القبض علیہ". (بحرالرائق ۲/۲۰۷)

پس دین قوی میں سال گزر جائے تو زکوۃ واجب ہوگی، اور ادائیگی چالیس درہم وصول ہونے تک مؤخر رہے گی، جب اتنا وصول ہوجائے گا تو ایک درہم واجب ہوگا، اور اسی طرح زائد میں اس کے حساب سے۔ اور دین متوسط میں اس وقت تک واجب نہ ہوگی جب تک نصاب نہ وصول کرلے، اور اس میں سالِ گزشتہ کا بھی اعتبار ہے، یہی صحیح روایت ہے۔ اور دین ضعیف میں جب تک نصاب کے بقدر وصول نہ کرلے اور اس پر قبضہ کے بعد سال نہ گزر جائے اس وقت زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

(۶) سرکاری محکموں اور بعض پرائیوٹ کمپنیوں کے ملازمین کی تنخواہوں میں سے ایک حصہ وضع کرکے ان کے محفوظ کھاتے میں جمع کردیا جاتا ہے اور کچھ فیصد سرکار اس میں اضافہ کرتی ہے جس کو "پراویڈٹ فنڈ" کہتے ہیں، اس رقم کے دو حصے ہیں، ایک حصہ اصل تنخواہ والا، دوسرا جو اس پر اضافہ ہوا ہے۔

اضافہ کی زکوۃ کا تو کوئی سوال ہی نہیں، اس لئے کہ اس پر نہ اس ملازم کی ملکیت وارد ہے اور نہ وہ بحکمِ دین ہے۔ بحکمِ دین اگر کوئی چیز ہے تو وہ اصل تنخواہ والا حصہ ہے، اس لئے اس حصہٴ اضافی کی زکوۃ اس وقت واجب ہوگی جب کہ اس پر قبضہ ہوجائے اور اس پر سال گزر جائے۔

البتہ اصل تنخواہ میں وضع شدہ رقم کے بارے میں غور کرنا چاہئے کے آیا وہ دین ہے؟ اگر ہے تو دین کی تین قسموں میں سے کس میں داخل ہے۔ امام سرخسی نے ''مبسوط'' میں اجرت کی حیثیت تفصیل کے ساتھ لکھی ہے، فرماتے ہیں:

''وفی الاجرة ثلٰث روایات عن ابی حنیفة .فی روایة جعلها کا لمهر لانها لیست ببدل من المال لانها بدل عن المنفعة .وفی روایة جعلها کبدل ثیاب البذلة لان المنافع مال من وجه لکنه لیس بمعجل لوجوب الزکوة فیه و الاصح ان اجرة دار التجارة اوعبدالتجارة بمنزلة ثمن متاع التجارة کلما قبض منها اربعین تلزمه الزکوة اعتبارالبدل المنفعة ببد ل العین''. (مبسوط۲/۱۹۵، ۱۹۶)

اجرت کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ سے تین روایتیں ہیں، ایک روایت میں اس کو مثل مہر کے قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ مال کا بدل نہیں ہے، کیوں کہ یہ منفعت کا بدل ہے۔ اور ایک روایت میں اسے استعمالی کپڑوں کی قیمت کے مانند ٹھہرایا، کیوں کہ یہ منافع ایک طرح کے مال ہیں، لیکن وجوبِ زکوۃ کے محل نہیں ہیں، اور اصح یہ ہے کہ گھر، غلام جو برائے تجارت ہوں اس کی اجرت اور کرایہ سامانِ تجارت کی قیمت کی طرح ہے، جب چالیس درہم وصول ہوں گے ان کی زکوۃ واجب ہوگی، اس میں بدلِ منفعت کو بدلِ عین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کرایہ اور اجرت دین میں داخل ہیں، اور اصح روایت کے مطابق جو حکم اس شئی کا ہے جس کی اجرت حاصل ہوئی ہے وہی اجرت کی بھی ہے۔ اگر مال تجارت کی اجرت حاصل ہوئی تو اس میں اسی طرح زکوۃ واجب ہے جس طرح مال تجارت میں واجب ہوتی، گویا یہ دین قوی ہے، اور اگر استعمالی سامانوں کی اجرت حاصل ہوئی تو اس کا قیاس انہیں پر ہے۔

حوالہ بالا میں جو دوسری روایت ہے ''منحۃ الخالق حاشیہ بحرالرائق'' میں ''محیط'' کے حوالے سے، اسے ظاہر روایت قرار دیا ہے۔ غرض پہلی روایت کی بنیاد پر اجرت دین ضعیف میں داخل ہے، اور دوسری روایت کی روشنی میں وہ دین متوسط میں شامل ہے، اور صحیح روایت کے پیش نظر وہ اصل مال مستاجر کے تابع ہے، لیکن واضح ہو کہ یہ تینوں روایتیں ایسی چیزوں کے کرایہ اور اجرت کے احکام بتاتی ہیں جو خود مال ہیں، مثلاً مکان، غلام وغیرہ، لیکن یہاں جو اجرت اور تنخواہ زیر بحث ہے وہ کسی مال کی نہیں ہے بلکہ یہ بدل ہے خدمتِ حُر کی، اور حُر بتصریح فقہا مال نہیں ہے، لہٰذا اس کی خدمت بھی مال نہیں ہوسکتی، پس یہ تنخواہ غیر مال کی بدل ہے، اس لئے یہ دین ضعیف ہے، اور دین ضعیف کا حکم معلوم ہے کہ اس میں قبضہ کے بعد سال گزرنے کے بعد زکوۃ واجب ہوتی ہے، پس پراویڈنٹ فنڈ میں خواہ اصل تنخواہ کی وضع شدہ رقم ہو یا اضافی رقم، زکوۃ اسی وقت واجب ہوگی جب وہ بقدر نصاب قبضہ میں آجائے اور اس پر سال گزر جائے، یا اگر اس کے علاوہ نصاب موجود تھا تو یہ رقم اس میں شامل ہوکر اصل نصاب پر سال پورا ہونے کے بعد اسی کے ساتھ اس کی بھی زکوۃ نکل جائے گی۔ واللہ اعلم

دوسری شرط ''نماء'':

نماء کے لغوی معنیٰ ''بڑھنے'' کے ہیں، علامہ شامی فرماتے ہیں۔

''النماء فی اللغة بالمد الزيادة والقصر بالهمزة خطأ، يقال نمی ينمی نماء وينمو نمواً وانماه الله تعالى كذا فی المغرب''. (شامی ۲/۲۶۳)

نماء بالمد لغت میں بڑھوتری کے معنیٰ میں ہے، اور بغیر مد کے ہمزہ کے ساتھ غلط ہے، کہا جاتا ہے **''نمی ينمی نماءً''** (س) **''وينمو نموا''** (ن) اور **''انماه الله تعالى. كذا فی المغرب''.**

اور شریعت کے اصطلاح میں بھی نماء کا وہی معنیٰ ہے جو لغت میں ہے، البتہ یہاں اس کی دو قسمیں کردی گئی ہیں، اول یہ کہ ''حقیقۃً'' اضافہ ہو جیسے جانوروں میں توالد وتناسل کے ذریعہ بڑھوتری ہوتی رہتی ہے، اسی طرح تجارت کے واسطے سے مال میں اضافہ ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ اضافہ ''تقدیراً اور حکماً'' ہو، جیسے سونا اور چاندی کہ جب یہ اپنی ملک اور قبضہ میں ہے تو

شریعت کی نگاہ میں اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، کیوں کہ اس پر قدرت حاصل ہے، یہ مالِ نامی تقدیراً ہے، یعنی ظاہراً بڑھتا ہوا نظر نہیں آتا مگر اسے نامی تسلیم کیا گیا ہے۔

"وفی الشرع وھو نوعان حقیقی وتقدیری، فالحقیقی الزیادۃ بالتوالد والتناسل والتجارات . والتقدیری تمکنہ من الزیادۃ بکون المال فی یدہ او ید نائبہ". (شامی ٢/٢٦٣)

شریعت میں نماء کی دو قسمیں ہیں، حقیقی اور تقدیری۔ حقیقی وہ نماء ہے جو توالد و تناسل اور تجارتوں کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، تقدیری کا مطلب یہ ہے کہ نماء پر قدرت ہو اس طرح کہ مال خود مالک کے قبضہ میں ہو یا اس کے نائب کے۔

زکوۃ کی فرضیت کے لئے مالِ نامی کا نصاب ہونا شرط ہے، اگر کسی کے پاس نماء کی دونوں قسموں کے اعتبار سے کوئی مالِ نامی نہیں ہے، اس پر زکوۃ فرض نہ ہوگی، مثلاً کسی کے پاس زمینیں بہت ہیں یا مکانات ہیں یا کارخانہ ہے، جس میں مشینیں قیمتی قیمتی ہیں تو گو اس کے پاس مالیت بہت زیادہ ہے لیکن ان میں سے کوئی چیز مالِ نامی نہیں ہے اس لئے ان کا حساب نصاب زکوۃ میں نہ ہوگا۔

تیسری شرط "حاجتِ اصلیہ" سے فارغ ہونا:

حاجتِ اصلیہ کے دائرہ میں وہ چیزیں آتی ہیں جن کا تعلق انسان کے جان و مال کی حفاظت اور بچاؤ سے ہے، مثلاً نفقہ، رہائشی مکان، لڑائی کے اوزار، گرمی اور سردی کی ضرورت کے کپڑے، آلاتِ حرفت، گھر کے سامان، سواریاں اور ان کی حفاظت کے گھر، مثلاً اصطبل، گیراج وغیرہ اور اہلِ علم کے واسطے کتابیں۔

"الحاجۃ الاصلیۃ ھی ما یدفع الھلاک من الانسان تحقیقا کالنفقۃ ودور السکنیٰ وآلات الحرب والثیاب المحتاج الیھا لدفع الحر والبرد . اوتقدیرا کالدین وکالآلات الحرفۃ واثاث المنزل ودواب الرکوب وکتب العلم الاھلھا". (شامی ٢/٢٦٢)

حاجتِ اصلیہ وہ چیزیں ہیں جو انسان سے ہلاکت کو دفع کرتی ہیں، حقیقۃً جیسے نفقہ،

رہائشی مکانات، آلات حرب اور گرمی وسردی کے لباس۔ یا تقدیراً جیسے آلاتِ حرفت، گھریلو سامان، سواری کے جانور اور اہل علم کے لئے کتابیں۔

حاجتِ اصلیہ میں مزید کچھ اور تفصیلات ہیں جنہیں فقہا اپنی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں، مثلاً استعمالی کپڑے کتنی تعداد میں ہوں؟ رہائشی مکان کس مقدار کا ہو؟ سواری کے جانور کتنے ہوں؟ کتابوں کے کتنے نسخے ہوں؟ تو حاجت اصلیہ میں داخل ہوں گے اور کتنے اس زائد ہوں گے؟ لیکن زکوۃ کی بحث میں ان تفصیلات کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ یہاں سرے سے حاجت اصلیہ سے فراغ کی قید وجوب میں مؤثر نہیں ہے، کیوں کہ زکوۃ کے لئے نصاب نامی شرط ہے اور نصابِ نامی بہرحال حاجتِ اصلیہ سے سے فاضل ہوگا، تو یہ قید درحقیقت کسی احتراز کے لئے نہیں ہے، محض بیانِ واقعہ یا اہتمام ذکر کے لئے ہے۔

چنانچہ علامہ شامی نے لکھا ہے کہ:

"فان الحوائج الاصلية اعم من الدين و النامی اعم منها". (شامی ۲۶۲/۲)

یعنی حوائجِ اصلیہ دین سے عام ہیں اور نامی ہونا حوائجِ اصلیہ سے عام ہے، تو جب ایک عام قید اور شرط کسی حکم میں لگا دی گئی تو اس کے ضمن میں خاص خود بخود آ گیا، اب اس کے ذکر کی ضرورت احتراز کے لئے نہیں ہوتی، ہاں کسی خصوصیت کے اہتمام کی وجہ سے ہو تو اور بات ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ مال کا نامی ہونا بنیادی شرط ہے، حاجتِ اصلیہ سے فراغ کی شرط صرف اظہارِ واقعہ کے لئے ہے۔ چنانچہ علامہ شامی اس کی مثال میں ذکر کرتے ہیں۔

"لانه يخرج منها كتب العلم لغير اهلها وليس من الحوائج الاصلية". (بدائع الصنائع ۶/۲)

دیکھئے غیر اہل علم کے پاس کتاب حوائجِ اصلیہ میں سے نہیں ہیں، لیکن چوں کہ مال نامی نہیں ہیں اس لئے ان پر زکوۃ کا وجوب نہ ہوگا۔

چوتھی شرط "دین سے محفوظ ہونا":

دین سے محفوظ ہونے میں فقہا نے طویل الاجل اور قصیر الاجل کی کوئی تفصیل نہیں بیان کی ہے، اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ دین مطلقاً خواہ وہ طویل الاجل ہو یا قصیر الاجل

نصاب میں سے پورا وضع کیا جائے گا، دیکھئے مہر مؤجل کتنی طویل المیعاد ہوتی ہے، مگر فقہا نے اسے بھی موانعِ زکوۃ میں سے شمار کیا ہے، لیکن ’’بدائع الصنائع‘‘ میں بعض مشائخ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مہرِ مؤجل مانعِ زکوۃ نہیں ہے، کیوں کہ عرفاً اس کا مطالبہ نہیں ہوتا۔

’’قال بعض مشائخنا ان الموجل لا یمنع لانه غیر مطالب عادةً‘‘.

(درمختار مع الشامی ۲/۲۷۳)

ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا کہ مہرِ موجل مانعِ زکوۃ نہیں ہے، کیوں کہ عرفاً اس کا مطالبہ نہیں ہوتا۔

اس کی علت ’’**لانه غیر مطالب به عادةً**‘‘ پر نظر کی جائے تو بظاہر اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے کہ سالانہ واجب الادا قسط کے بقدر ہی ہر سال دین سے وضع کیا جائے گا، کیوں کہ عادةً اس سے زائد کا مطالبہ اس سال نہیں ہوتا، نیز یہ کہ امام شافعی کے نزدیک کوئی بھی دین مانعِ زکوۃ نہیں ہوتا، اس خیال سے اگر احتیاطاً صرف قسطِ واجب الادا کے بقدر وضع کر کے باقی کی زکوۃ ادا کی جائے تو مستحسن معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

کمپنیوں پر زکوۃ:

کسی تجارت میں اگر متعدد شرکاء ہوں تو مجموعی سرمایہ پر مجموعی طور سے زکوۃ کا وجوب نہیں ہوگا، بلکہ انفراداً ہر ایک پر علیحدہ زکوۃ کا وجوب ہوگا، جب کہ اس کا حصہ بقدرِ نصاب ہو یا اگر کمپنی میں تو بقدرِ نصاب نہ ہو لیکن اس کے پاس اس کے علاوہ مالِ زکوۃ موجود ہو تو اس کے ساتھ شامل کر دیا جائے گا۔

’’فاذا کانت مشترکة بین اثنین فقد اختلف فیه قال اصحابنا انه یعتبر فی حال الشرکة ما یعتبر حال الانفراد وهو کمال النصاب فی حق کل واحد منهما فان کان نصیب کل واحد منهما یبلغ نصابا تجب الزکوة والا فلا‘‘.

(شامی ۲/۲۶۲)

بہر حال جب تجارت مشترک ہو تو اس میں اختلاف ہے، ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ شرکت کی حالت میں بھی وہی چیز معتبر ہے جو انفراد کی حالت میں ہے، اور وہ نصابِ تام ہے،

ہر ایک کے حق میں۔ پس اگر ہر ایک کا حصہ نصاب کے بقدر ہے تب تو زکوۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

ہیرے اور جواہرات کی زکٰوۃ:

ہیرے اور جواہرات اموالِ نامیہ میں سے نہیں ہیں، اگر بغرضِ تجارت ہوں تو زکوۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

”لا زکوٰۃ فی اللآلی والجواھر وان ساوت الفاً اتفاقاً الا ان تکون للتجارۃ“. (درمختار مع الشامی ۲/۳/۲۷)

موتیوں اور جواہرات میں بالاتفاق زکٰوۃ نہیں ہے گو وہ ہزار کے برابر ہوں مگر یہ کہ تجارت کے لئے ہوں۔ (تب زکوۃ واجب ہوگی)

تاہم جو لوگ انکم ٹیکس اور دیگر سرکاری قوانین سے بچنے کے لئے نقد روپیوں یا سونے چاندی کی صورت میں اپنے سرمائے کو محفوظ کرنے کے بجائے ہیرے جواہرات لاکھوں روپے کے خرید کر محفوظ کر دیتے ہیں، اس میں یہ بات قابل غور ہے کہ یہ نیت کس زمرے میں آئے گی؟ احقر کا خیال ہے کہ یہ نیت درحقیقت تجارت ہی کی نیت ہے کہ ضرورت کے موقع پر اسے فروخت کر کے پھر اسے روپیہ بنالیں گے، اور نفع بھی ہاتھ آئے گا، آج کا ایک لاکھ کا ہیرا عین ممکن ہے کہ دس سال کے بعد ڈیڑھ لاکھ کا ہو جائے، اس لئے ایسے جواہرات پر زکوۃ واجب ہوگی۔

البتہ جو خواتین محض تزئین و آرائش کے لئے جواہرات استعمال کرتی ہیں ان پر زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

اموالِ تجارت پر زکوۃ:

زکوۃ کی ادائیگی میں اصل یہ ہے کہ وہ نصاب کے جز سے ہو، یعنی جس مال کا نصاب ہو زکوۃ اسی میں ادا کی جائے، البتہ اونٹوں میں شریعت نے ایک خاص حد تک بکریاں متعین کی ہیں، پھر اس کے بعد اونٹ کا وجوب ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تمام اموال میں قاعدہ یہی ہے کہ جس مال کی زکوۃ ادا کرنی ہے اسی مال میں سے بقدر زکوۃ کے علیحدہ کیا جائے، صاحب بدائع تحریر فرماتے ہیں:

”واما صفة الواجب فی اموال التجارة فالواجب فیها ربع عشرالعین وھو النصاب فی قول اصحابنا“. (بدائع الصنائع ۲/۲۱)

بہر حال اموالِ تجارت میں واجب کی صفت یہ ہے کہ ان میں عین مال یعنی نصاب کا چالیسواں حصہ واجب ہے۔

لیکن علماء احناف کے نزدیک بجائے عین مال کے اس کی قیمت کو زکوۃ میں دینا درست ہے، امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے قول میں تو عین یا قیمت ہر دو میں سے ایک واجب ہے اور صاحبین کے بقول اصل واجب تو عین مال سے ہے، مگر اس کے عوض میں قیمت بھی دی جاسکتی ہے، اس قاعدہ کے پیشِ نظر مسئلہ کا جواب یہ ہوگا کہ جب سال پورا ہوا تو اس وقت کا جو نرخ ہو اسی حساب سے زکوۃ ادا کی جائے۔

”ثم اختلف اصحابنا فیما بینھم فعند ابی حنیفة الواجب فی الدراھم والدنانیر واموال التجار جزء من النصاب من حیث المعنی لا من حیث الصورة وعند ابی یوسف ومحمد الواجب ھو الجزء منه صورةً ومعنیً لکن یجوز اقامة غیره مقامه من حیث المعنی ویبطل اعتبار الصورة باذن صاحب الحق وھوالله تعالی.... وینبنی علی ھذاالاصل مسائل الجامع اذا کان لرجل مأتا قفیزحنطة للتجارة تساوی مأتی درھم ولامال له غیر ذالک وحال علیها الحول فان ادیٰ من عینها یودی خمسة اقفزة بلاخلاف لانها ھی ربع عشر النصاب وھو الواجب علی مامرولواراد ان یودی القیمة جاز عندنا خلافاً للشافعی لکن عند ابی حنیفة فی الزیادة والنقصان جمیعاًیودی قیمتها یوم الحول وھی خمسة دراھم وعندھما فی الفصلین جمیعا یودی قیمتها یوم الاداء“(بدائع الصنائع ۲/۲۳) **وتعتبر القیمة عند حولان الحول بعد ان تکون قیمتها فی ابتد اء الحول مأتی درھم من الدراھم القابلة علیها الفضة کذا فی مضمرات“.** (فتاوی ہندیہ ۱/۱۷۹)

پھر ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک دراہم ودنانیر اور اموالِ تجارت میں نصاب کا جز معنوی حیثیت سے واجب ہے، صورۃً نہیں، اور صاحبین کے نزدیک واجب اس کا جز صورت اور معنی کے لحاظ سے ہے، لیکن اس کے علاوہ کو معنوی حیثیت

سے اس کی جگہ رکھ سکتے ہیں، اور صورت کا اعتبار صاحبِ حق یعنی اللہ تعالیٰ کے اذن سے ختم ہوجائے گا۔ اسی قاعدہ پر ”جامع صغیر“ کا یہ مسئلہ مبنی ہے کہ کسی شخص کے پاس دوسو قفیز گیہوں تجارت کے لئے ہے اور اس کی قیمت دوسو درہم ہے اور اس کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی مال نہیں ہے، اور اس پر سال گزر گیا تو اگر گیہوں ادا کرنا چاہے تو بغیر اختلاف کے پانچ قفیز ادا کرے، اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو یہ بھی جائز ہے خلافاً للشافعی۔ لیکن امام صاحب کے نزدیک کمی اور زیادتی ہر صورت میں سال پورا ہونے کے دن کی قیمت ادا کرے، اور وہ پانچ درہم ہے، اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں ادا کے دن کی قیمت دے گا۔

تھوک اور پھٹکر تجارت میں زکوۃ کے لئے اس کے طریقۂ تجارت کا اعتبار ہوگا، یعنی اگر تھوک کا تاجر ہے تو مال کی قیمت تھوک کے حساب سے لگائی جائے گی ورنہ پھٹکر سے۔

زمین کی تجارت کے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ اگر عشری یا خراجی زمین بغرضِ تجارت خریدی ہے تو اس میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی، کیوں کہ اس کا فریضہ عشر یا خراج ہے، لیکن امام محمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس میں زکوۃ واجب ہوگی اور اگر اس میں کھیتی کرے گا تو عشر یا خراج بھی واجب ہوگا۔

”لو اشتریٰ ارض عشر او خراج للتجارة لا تجب فیها الزکوٰة..... وعند محمد اذا اشتریٰ للتجارة ارض عشر تجب الزکوٰة مع العشر ان زرع“.

(فتاوی قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ۱/۲۵۳)

اگر عشری یا خراجی زمین تجارت کی نیت سے خریدی تو اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، اور امام محمد علیہ الرحمہ سے روایت ہے کہ اگر عشری زمین بغرضِ تجارت خریدی تو زکوۃ واجب ہوگی، اور اگر کھیتی کرے تو عشر بھی واجب ہوگا۔

اور اگر غیر عشری وخراجی زمین بغرضِ تجارت لی گئی ہو تو سال گزرنے پر زکوۃ واجب ہوگی، اور اس وقت کے نرخ کے حساب سے ہوگی۔

شیرز اور بونڈ کی زکوٰۃ:

شیرز پر مالِ تجارت ہونے کی وجہ سے زکوۃ فرض ہوگی، ان کی مالیت کا تعین نہ ان کی

بنیادی قیمت سے ہوگا اور نہ مارکیٹ کے نرخ سے، بلکہ وہ شیر جس مالیت پر مشتمل ہوگا اس کا اعتبار ہوگا، مثلاً شیر کا مالک ابتداءِ سال میں بقدر نصاب ملکیت رکھتا تھا اور پھر درمیان میں بذریعہ تجارت اس میں اضافہ ہوتا رہا تو سال کے آخر میں جس قدر مالیت فراہم ہوگئی ہے اسی سے زکوۃ نکالی جائے گی۔

اب رہا یہ سوال کہ اس مالیت کا پتہ کیسے چلے گا؟ تو موجودہ کاروباری نظام میں اس کے معلوم کرنے کا طریقہ واقعی دشوار ہے، ایسی صورت میں آسان راہ یہ ہے کہ مارکیٹ کا نرخ دیکھ لیا جائے، یقینی طور پر تو نہیں لیکن گمان یہ ہوتا ہے کہ بازار کا نرخ اس کی مالیت سے کچھ زائد یا کم از کم برابر ہوتا ہوگا، تو احتیاطاً اسی نرخ سے زکوۃ ادا کی جائے، تاکہ زکوۃ میں کمی کا احتمال نہ رہے کہ خدا کے یہاں مواخذہ ہو، اگر کچھ زیادہ دیدی جائے گی تو مستحسن ہے۔

محور ثانی۔ نصابِ زکوٰۃ:

سونے اور چاندی دونوں کا نصاب اصل ہے، دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے تابع نہیں ہے۔ فقہا نے لکھا ہے کہ ”مال تجارت کی قیمت کا تعین دونوں سے ہوسکتا ہے، لیکن اگر ایک سے نصاب پورا ہوتا ہو اور دوسرے سے نہیں تو جس سے نصاب پورا ہوتا ہو اسی کا اعتبار ہوگا، وجوب زکوۃ کے اندر بھی اور اسی پر قیاس کرکے حرمتِ اخذِ زکوۃ کے اندر بھی“ اس لحاظ سے موجودہ دور میں چاندی کا اعتبار ہوگا۔

”ثم فی تقویم عروض التجارة التخییر یقوم بایهما شاء من الدراهم والدنانیر الا اذا کانت لا تبلغ باحدهما نصاباً فحینئذ تعین التقویم بما یبلغ نصاباً .هکذا فی البحرا لرائق“. (فتاوی ہندیہ ۱۷۹/۱)

پھر سامان تجارت کی تقویم میں اختیار ہے، درہم و دینار میں سے جس سے چاہے قیمت لگائے، البتہ اگر کسی ایک سے نصاب نہ پورا ہوتا ہو تو وہ متعین ہے جس سے نصاب پورا ہو۔

محور ثالث۔ مصارفِ زکوٰۃ:

(۱) سوال میں مذکور پہلی صورت زکوۃ کی ادائیگی کے لئے یہ کہ درست ہے بلکہ مستحسن ہے، جسے اہلِ مدارس کو اختیار کرنا چاہئے، مہتمم مدرسہ زکوۃ دہندگان [کا] ظاہر ہے کہ وکیل ہے کہ انہوں

نے زکوۃ کی رقم اسی لئے حوالے کی ہے [کہ] مدارس میں جو مستحق طلبہ ہیں ان پر خرچ کی جائے، اسی کے ساتھ ساتھ وہ طلبہ کا نائب بھی ہے، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں۔

> ''مہتمم مدرسہ کا قیم ونائب جملہ طلبہ کا ہوتا ہے، جیسا امیر جملہ عالم کا ہوتا ہے، جو شئی کسی نے مہتمم کو دی مہتمم کا قبضہ خود طلبہ کا قبض ہے، اس کے قبض سے ملکِ معطی سے نکلا اور ملک طلبہ کا ہوگیا، اگر چہ وہ مجهول الکمیت والذوات ہوں، مگر نائب معین ہے، اور مہتمم بعض وجوہ میں وکیلِ معطی بھی ہوسکتا ہے''۔ (تذکرۃ الرشید ۱۳۴)

لیکن یہاں یہ قابل لحاظ ہے کہ طلبہ کے نائب اور قیم ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ زکوۃ کی رقم قبضہ کرنے کے بعد آزاد ہے کہ جہاں چاہے خرچ کرے، بلکہ وہ جن کا نائب ہے اور جن کی نیابت میں اس نے زکوۃ وصول کی ہے انہیں پر خرچ کرنا متعین ہے، اگر وہ صحیح مصرف میں خرچ نہیں کرتا تو حسبِ تصریح فقہا زکوۃ دہندگان کی زکوۃ ادا نہیں ہوگی، انہیں دوبارہ زکوۃ دینی ہوگی، اور اس کا وبال مہتمم مدرسہ پر پڑے گا۔ اگر کوئی مہتمم ایسا کرتا ہے تو اسے زکوۃ کی رقم دینی جائز نہیں ہے۔ یہ تو مدرسہ کے مہتمم کا مسئلہ ہے، جس کو زکوۃ دہندگان پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے، خود صاحبِ امر اور سلطان زکوۃ وصول کرتا اور صحیح مصرف میں خرچ نہیں کرتا تو زکوۃ ادا نہیں ہوتی، چنانچہ مبسوط میں ہے:

''فاما ما یاخذ سلاطین زماننا ھولاء الظلمة من الصدقات والعشور والخراج والجزیة فلم یتعرض له محمد رحمه الله فی الکتاب وکثیر من أئمة بلخ یفتون باداء ثانیاً فیما بینه وبین الله کما فی حق البغی لعلمنا انهم لا یصرفون الماخوذ مصارف الصدقة''. (مبسوط ۲/۱۸۰)

رہے وہ صدقات اور عشور وخراج اور جزیہ جسے ہمارے زمانے میں ظالم حکام وصول کرتے ہیں تو اس سے امام محمد علیہ الرحمہ نے کوئی تعرض نہیں کیا اور بہت سے ائمہ بلخ فتوی دیتے ہیں کہ دوبارہ ادا کیا جائے فیما بینہ وبین اللہ، جب کہ باغیوں کے متعلق فتوی ہے۔ کیوں کہ ہم جانتے ہیں کہ وہ صحیح مصارف صدقہ پر خرچ نہیں کرتے۔

یہاں ایک اور صورت بتائی گئی ہے کہ اگر زکوۃ دینے والا خود انہیں ظالم سلاطین کو دینے کے نیت کرے تو زکوۃ ادا ہوجائے گی، کیوں کہ انہوں نے ظلم کر کے اور ناجائز اموال جمع کر کے اپنے اوپر دوسروں کے اتنے حقوق جمع کر لئے ہیں کہ سارا مال دے کر بھی ان حقوق سے عہدہ برآ نہیں ہوسکتے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وہ زبردست مدیون ہیں اور اس کی وجہ سے افلاس کے انتہائی مرتبہ پر ہیں، پس انہیں کو مالِ زکوۃ کا مالک بنادیا جائے تو زکوۃ ادا ہوجائے گی۔ چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

”والاصح انه یسقط ذالک عن جمیع ارباب الاموال اذا نووا بالدفع التصدق علیهم لان ما فی ایدیهم من اموال المسلمین وما علیم من التبعات فوق مالهم فلوردوا اماعلیهم لم یبق فی ایدیهم شئی فهم بمنزلة الفقرا ء“(حوالہ سابق)

اور اصح یہ ہے کہ سب مال والوں سے زکوۃ ساقط ہوجائے گی، جب کہ وہ دیتے وقت خود انہیں کو زکوۃ ادا کرنے کی نیت کرلیں، کیوں کہ اتنے اموال مسلمانوں کے غلط طور پر ان کے پاس ہیں اور اتنے تاوان ان پر مسلط ہیں جو ان کے مال سے زیادہ ہیں، اگر وہ سب لوٹا دیں تو ان کے ہاتھ میں کچھ نہ بچے گا تو وہ بمنزلہ فقرا کے ہیں۔

اس عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کی زکوۃ ادا ہوجائے گی، لیکن ”بحرالرائق“ میں اس سلسلے میں تھوڑی تفصیل درج ہے، وہ لکھتے ہیں:

”وظاهر ما صححه السرخسی انه لا فرق بین الاموال الظاهرة و الباطنة وصحح الولوالجی عدم الجواز فی الاموال الباطنه قال وبه یفتی لانه لیس للسلطان ولایة الزکوة فی الاموال الباطنه فلم یصح الاخذ‘. بحرالرائق ۲۲۳/۲

امام سرخسی نے جس کی تصحیح کی ہے ظاہراً اس سے معلوم ہوتا ہے [کہ] اموالِ ظاہرہ وباطنہ میں کوئی فرق نہیں ہے، مگر ”ولوجی“ نے اموالِ باطنہ میں عدمِ جواز کو صحیح قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اسی پر فتوی ہے کیوں کہ سلطان کو اموالِ باطنہ کی زکوۃ لینے کا حق نہیں ہے، پس اس کا لینا صحیح نہیں ہے۔

یہی بات علامہ ابن ہمام نے بھی حاکم شہید کے حوالے سے نقل کی ہے (فتح القدیر ۱۵۲/۲) انہوں نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے، بہرحال یہ ایک الگ مسئلہ ہے جس کا تعلق ہمارے موضوع زیر بحث سے نہیں ہے، لیکن اس سے اشتباہ ہوسکتا تھا اس لئے وضاحت کردی گئی۔

غرض جب صاحبِ امر غلط مصرف میں زکوۃ خرچ کرے گا تو زکوۃ ادا نہ ہوگی، تو مدرسہ کا مہتمم جو صاحبِ امر اور صاحبِ ولایت بھی نہیں، وہ اپنی مرضی سے جہاں چاہے کیسے خرچ کرسکتا ہے؟ اس مسئلے میں احتیاط بہت ضروری ہے۔

(۲) زکوۃ وصول کرنے کے لئے مدارس میں جو سفراء و محصلین مقرر کئے جاتے ہیں یہ لوگ زکوۃ پر عامل نہیں ہیں، قرآن نے جن لوگوں "**العاملین علیها**" کہا ہے وہ دوسرے لوگ ہیں، چنانچہ فقہا ان کی تعریف کرتے ہیں۔

"**فهم الذین نصبهم الامام لجبایة الصد قات**". (بدائع الصنائع ۴۲/۲)

یہ وہ لوگ ہیں جن کو امام [نے] صدقات کی وصولی کے لئے مقرر کیا ہے۔

امام کو جبایتِ صدقات کا حق اس کی ولایت عامہ کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، اور عاملین اس کے کارکن ہوتے ہیں، مدارس کے مہتممین کو اہلِ اسلام پر کون سی ولایت عامہ حاصل ہے، صرف کام کی ظاہری مشابہت دیکھ کر حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے، مہتمم مدرسہ کا صرف منتظم ہے، زیادہ سے زیادہ جو لوگوں سے اسے چندہ دستیاب ہوتا ہے ان کا وکیل ہے، اس کے کارکنوں پر شریعت کی مخصوص اصطلاحوں کو منطبق کرنا مناسب نہیں ہے۔

پھر ان سفراء کو زکوۃ کی رقم سے کمیشن دینے کا مسئلہ اور نازک ہے، اول تو یہ "عاملین علی الزکوۃ"، نہیں ہیں کہ انہیں زکوۃ لینے کا اس بنیاد پر استحقاق ہو۔ دوسرے کمیشن کے طور پر زکوۃ دینا خود محلِ نظر ہے، بلکہ فقہا کی تصریحات اور تعامل کے خلاف ہے۔

"**قال العینی اتفق العلماء علی ان العامل فی الصدقات هم السعاة المتولون قبض الصدقات وانهم لا یستحقون علی قبضها جزءاً معلوماً سبعاً او ثمناً وانما اجر عمله علی حسب اجتهاد الامام**". (اوجز المسالک ۱۹/۶، ۲۰)

امام عینی نے فرمایا کہ علما اس بات پر متفق ہیں کہ عامل فی الصدقات وہ لوگ ہیں جو زکوۃ

کی وصولی کرنے والے ہیں، یہ لوگ زکوۃ وصول کرنے کے عوض میں کسی متعین جز یعنی ساتویں یا آٹھویں حصے کے مستحق نہ ہوں گے، ان کے لئے عمل کا معاوضہ امام کے اجتہاد کے مطابق ہوگا۔

عاملین کا جو وظیفہ زکوۃ کی رقم سے دیا جاتا ہے وہ بقدر کفایت ہوتا ہے، یہی تمام فقہا لکھتے ہیں، اور اسی پر تعامل رہا ہے۔ اس کی شرح یہ ہے کہ اس کی وصول کردہ زکوۃ سے اسے اتنی رقم دیدی جائے کہ اس کے کام کے زمانے کے اخراجات اس کے اور اس کے گھر والوں کے بسہولت پورے ہوجائیں، اس میں اجرت کی مشابہت تو ضرور ہے مگر اجرت نہیں ہے، اسی لئے اس کو اجرت کے بجائے ’’عمالہ‘‘ کا نام دیا جاتا ہے[۲] اس کے برخلاف کمیشن اول سے آخر تک اجرت کا معاملہ ہے، اسی واسطے فقہا نے اس طرح کے کمیشن کو ناجائز قرار دیا ہے کہ اجرت بالکل مجہول ہوتی ہے، اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ اجرت کی جہالت معاملہ کو فاسد کردیتی ہے، اگر اس اجرت کے فساد سے قطع نظر بھی کرلیا جائے تو بھی بطور کمیشن کے زکوۃ کی رقم دینا کسی طرح جائز نہیں، کیوں کہ زکوۃ کو کسی مال یا خدمت کے عوض دینا درست نہیں ہے۔

البتہ اگر کمیشن زکوۃ یا اموال واجبۃ التملیک کے علاوہ کسی مال سے طے کیا جائے تو اس میں صرف (اجرت) کی جہالت کا خدشہ باقی رہے گا، اگر یہ دور ہوجائے تو معاملہ صحیح ہوگا۔

زکوۃ کی رقم سے تنخواہ دینا درست نہیں ہے، زکوۃ صدقہ ہیں جو کسی چیز کا عوض نہیں ہوتا، اور تنخواہ اجرت ہے، اجرتوں میں زکوۃ کی رقم خرچ کرنا خلاف موضوع ہے۔

خلاصۂ جوابات

پہلی شرط۔ ملکِ تام:

(۱) مالِ تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کردی گئی ہو لیکن مال کی وصولی نہیں ہوئی ہے، قیمت پر زکوۃ واجب ہوگی بائع کے اوپر، اور مال جو وصول نہیں ہوا ہے اس کی زکوۃ بھی واجب ہوگی مشتری کے اوپر، لیکن چالیس درہم کے بقدر وصول ہونے کے بعد ادا کرنا واجب ہوگا۔

(۲) کرائے کے مد میں دی گئی پیشگی رقم کی زکوۃ مالک مکان پر ہوگی۔

ب: ڈپوزٹ جو عقدِ اجارہ کے فسخ ہوجانے یا مدت پوری ہونے پر کرایہ دار کو واپس کیا جاتا ہے وہ رہن کے حکم میں ہے، اس پر زکوۃ واجب نہیں ہے، نہ مالک مکان پر نہ کرایہ دار پر۔

(۳) جس مال کا کوئی مالک متعین نہ ہو اس پر زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

(۴) حرام مال اگر غیر مخلوط اور ممتاز ہے تو اس پر زکوۃ واجب نہیں ہے، اور اگر مخلوط و غیر متمیز ہو گیا ہے تو اس کی مقدار جدا کر کے زکوۃ واجب ہوگی۔

(۵) دین قوی کی زکوۃ دائن پر واجب ہے مگر وجوبِ ادا چالیس درہم کے بقدر وصولیابی کے بعد ہے۔ دین متوسط کی زکوۃ بھی دائن پر واجب ہے مگر بقدرِ نصاب وصول ہونے کے بعد۔ اور دین ضعیف کی زکوۃ واجب نہیں ہے، وصولیابی کے بعد جب کہ بقدرِ نصاب ہو، سال گزرنے پر زکوۃ واجب ہوگی۔

(۶) پراویڈنٹ فنڈ کی زکوۃ واجب نہیں ہے، وصولیابی کے بعد سال گزرنے پر زکوۃ واجب ہوگی۔

چوتھی شرط۔ دین سے محفوظ ہونا:

(۱) دین کے مانعِ زکوۃ ہونے میں طویل الاجل اور قصیر الاجل کی تفصیل نہیں ہے۔

کمپنیوں پر زکوۃ:

☆ ایک تجارت میں کئی افراد شریک ہوں تو انفراداً زکوۃ کا وجوب ہوگا، اجتماعاً نہیں۔

☆ ہیرے جواہرات بغرضِ تجارت ہوں تو زکوۃ واجب ہوگی، سرمایہ محفوظ رکھنے کے لئے اس کو ہیرے جواہرات کی شکل میں رکھ لینے سے اس میں زکوۃ کا وجوب ہوگا، محض تزئین و آرائش کے لئے ہوں تو زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

☆ اموالِ تجارت میں زکوۃ ادا کرنے کے لئے نرخ کا تعین وجوبِ زکوۃ کے دن کے لحاظ سے ہوگا، عشری اور خراجی زمین جو بغرضِ تجارت لی گئی ہو تو اس میں زکوۃ واجب نہیں ہے، اس کے علاوہ کوئی زمین یا گھر برائے تجارت لیا گیا تو اس میں زکوۃ واجب ہوگی۔

☆ کمپنیوں کے شیرز تجارتی مال ہیں، اس کے لئے ان کی زکوۃ واجب ہوگی اور قیمت کا تعین ان کی مالیت سے کیا جائے گا۔

محورِ ثانی۔ نصابِ زکوۃ:

☆ چاندی اور سونا دونوں نصاب میں اصل ہیں، تجارتی اموال میں جس کے حساب سے

نصاب پورا ہوتا ہو اس کا اعتبار ہوگا۔

محور ثالث۔ مصارف زکوٰۃ:

(۱) طالب علموں کے سلسلے میں ادائیگیٔ زکوۃ کی جو صورت سوال نامہ میں درج ہے وہ مستحسن ہے۔

(۲) مہتمم مدرسہ زکوۃ دہندگان کا وکیل ہے اور طلبہ کا نائب اور قیم۔

(۳) مدرسہ کے سفراء عاملینِ شرعی نہیں ہیں، اس لئے مدِ زکوۃ سے نہ ان کو تنخواہ دی جا سکتی ہے اور نہ کمیشن۔ ہاں اگر فقر کی وجہ سے مستحقِ زکوۃ ہوں تو زکوۃ انہیں دی جا سکتی ہے۔

(۴) فی سبیل اللہ کے مصداق اصالۃً مجاہد فی سبیل اللہ ہیں، اگر ان کے ذیل میں منقطع الحاج کو داخل کیا جائے تو گنجائش ہے۔

(۵) فی سبیل اللہ کے جو لوگ مصداق ہیں ان میں فقر بنیادی شرط ہے۔

(۶) مصارفِ زکوۃ آٹھ اصناف میں منحصر ہیں، ان پر قیاس کر کے دوسروں کو مصارف کے دائرہ میں نہیں لایا جا سکتا۔

(۷) فی سبیل اللہ یا کسی بھی مصرفِ زکوۃ کے دائرے میں ایسی کوئی صورت نہیں آ سکتی جس میں زکوۃ کی تملیک نہ ہوتی ہو۔

واللہ اعلم والصواب، والیہ المرجع المآب

ماخذ۔ مجلّہ فقہ اسلامی، جزء دوم۔ (۱۹۹۲ء)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) ’’ولو استاجر داراً او شئیا واعطی بالاجر رهنا جاز‘‘. (فتاوی ہندیہ ۴۳۵/۵)
اگر کسی نے مکان کرایہ پر لیا یا کوئی اور چیز، اور اجرت کے عوض کوئی چیز بطور رہن کے دی تو جائز ہے۔

ظاہر یہی ہے کہ ڈپوزٹ کی رقم جو بعد میں واپسی کے ساتھ مشروط ہوتی ہے، وہ رہن اجرت

ہی بنے گی، خود شیٔ مستاجر کے عوض تو رہن رکھنا درست نہیں ہے کیوں کہ وہ امانت ہے، پس اجرت ہی کے عوض تسلیم کیا جائے گا۔

(۲) ”قال القاری فی شرح النقایه: لیس ما یاخذ اجرةً لانها لاتکون الا علی عمل معلوم ومدة معینة ولاصدقة لانه یاخذ وان کان غنیاً ویحل به العمالة بالاجماع ولکن فیه شبهة الصدقة فلم یجز اخذها للعامل الهاشمی صیانة لقرابتهﷺ عن اوساخ الناس“(اوجزالمسالک ۶/۲۱)

ملا علی قاری نے شرح نقایہ میں لکھا ہے کہ عامل جو کچھ لیتا ہے وہ خالص اجرت نہیں ہے، کیوں کہ اجرت، معلوم کام اور متعین مدت پر ہوتی ہے، اور نہ خالص صدقہ ہے، اس لئے کہ غنی ہونے کے باوجود اسے عامل لیتا ہے، اور عمالہ اس کے لئے جائز ہے، لیکن اس میں صدقہ کا شبہہ ہے، اس لئے عامل ہاشمی اسے نہیں لے سکتا، کیوں کہ نبیﷺ کی قرابت کو اوساخ الناس سے محفوظ رکھنا مطلوب ہے۔

فی سبیل اللہ

الف: فی سبیل اللہ کا آپ کے نزدیک مصداق کیا ہے؟ فی سبیل اللہ کے دائرے میں کون کون لوگ آتے ہیں؟ اوراس کے دائرے کی وسعت کہاں تک ہے؟۔

جواب: فی سبیل اللہ کا مصداق اصالۃً تو وہی ہے جو عہدِ صحابہ وتابعین میں معروف تھا، جس کو تمام ائمہ نے نقل کیا ہے، اور وہی عہدِ نزولِ قرآن میں عام طور سے متعارف تھا، اور چاروں ائمہ اس کے قائل ہیں، یعنی ''غازی'' اور ''مجاہد فی سبیل اللہ''، لفظ ''فی سبیل اللہ'' کا یہ مصداق اتنا مشہور ومتعارف ہے کہ اس پر کسی دلیل کے پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، یہ لفظ اپنے عام لغوی معنی میں نہیں ہے، یہ قرآن وسنت کی ایک مخصوص اصطلاح ہے، جسے منطق کے عرف میں ''منقول شرعی'' کہتے ہیں، بلکہ جس عہد میں قرآن نازل ہورہا تھا اس وقت کے لحاظ سے یہ ''منقول عرفی'' ہے۔ اس کا معنی اس دور میں وہی سمجھا جاتا تھا جو اوپر مذکور ہوا۔ مطلق بولے جانے کی صورت میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا معنی ذہنوں میں نہیں آتا تھا۔ پس اس کا یہ مفہوم متواتر اور قطعی ہے، اس میں کسی طرح کے تردد اور ریب کی گنجائش نہیں ہے۔

اب رہا یہ کہ بعض اکابر سلف سے اس کا مصداق ''حاجی'' منقول ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غازی مراد نہیں ہے، غازی تو بالاتفاق مراد ہے، اور یہی اصل ہے۔ ان اکابر کا مقصد یہ ہے کہ فی سبیل اللہ کے دائرے میں حاجی بھی داخل ہے، حاجی اس کا اصل مفہومِ اصطلاحی نہیں ہے، اسی وجہ سے غازی مراد لینے میں کسی نے بجز اس کے کوئی دلیل نہیں پیش کی ہے کہ یہ لفظ عام طور سے اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں حوالے آگے آرہے ہیں، البتہ جن لوگوں نے اس کے مفہوم میں حاجی کو داخل کیا ہے اس کے لئے انہیں چوں کہ استعمال وعرف سے

دلیل نہیں ملی، اس لئے احادیث سے دلیل کا سہارا لینا پڑا، بلکہ صحیح لفظوں میں یہ ہے کہ چند ایک احادیث ہی کی وجہ سے انہوں نے حاجی کو اس مفہوم میں داخل کیا ہے۔

”عن ام معقل قالت: لما حج رسول اللہ ﷺ حجة الوداع وكان لنا جمل فجعله ابو معقل فى سبيل الله واصابنا مرض وهلك ابو معقل وخرج النبى ﷺ فلما فرغ من حجه جئته فقال يا ام معقل مامنعک ان تخرجى معنا؟ قالت: لقد تهيأنا فهلک ابو معقل وكان لنا جمل هو الذى نحج عليه فاوصى به ابو معقل فى سبيل الله قال: فهلا خرجتِ عليه فان الحج فى سبيل الله، فاما اذ فاتتک هذه الحجة معنا فاعتمرى فى رمضان فانها كحجة“. مختصراً (ابوداؤد ۲/۵۰۶۔ مطبوعہ بیروت)

حضرت ام معقل سے مروی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کیا اور ہمارے پاس ایک اونٹ تھا جسے ابو معقل نے فی سبیل اللہ وقف کر دیا اور ہم کو مرض لاحق ہوا جس میں ابو معقل کا انتقال ہو گیا، نبی ﷺ حج میں تشریف لے گئے، پھر حج سے فارغ ہو کر واپس تشریف لائے تو میں آپ کے پاس حاضر ہوئی، آپ نے فرمایا کہ ام معقل کیا بات ہوئی کہ تم ہمارے ساتھ حج میں نہیں گئیں؟ میں نے عرض کیا کہ ہم نے تیاری کر رکھی تھی، لیکن ابو معقل کا وصال ہو گیا، اور ہمارے پاس ایک اونٹ تھا جس پر ہم حج کرتے، انہوں نے اسے فی سبیل اللہ وقف کر دیا، آپ نے ارشاد فرمایا کہ اسی پر چلنا چاہئے تھا، کیوں کہ حج تو فی سبیل اللہ ہے۔ خیر اب تو ہمارے ساتھ تمہارا حج فوت ہو گیا، اب تم رمضان میں عمرہ کر لو وہ حج کے برابر ہے۔

اسی معنی میں اور بھی روایتیں ہیں، ان میں ذکر ہے کہ ام معقل نے اپنے شوہر سے مطالبہ کیا کہ سفر حج کے لئے مجھے اونٹ دیدو، انہوں نے اس کے فی سبیل اللہ ہونے کا عذر بیان کیا، دریافت کرنے پر رسول اللہ ﷺ نے حج کے لئے اونٹ دینے کا حکم دیا کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔

اس حدیث سے بلاشبہہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حج بھی فی سبیل اللہ کا ایک فرد ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی بہت نمایاں طور پر ثابت ہوتی ہے کہ فی سبیل اللہ کا مصداق

حضرات صحابہ کرام کے نزدیک حج نہیں تھا (صرف جہاد تھا) کیوں کہ اگر ان کے عرف میں حج اس کا مصداق ہوتا تو ام معقل حضور اکرم ﷺ کے ساتھ آپ کے آخری حج کی سعادت سے محروم ہونا گوارا نہ کرتیں، وہ خود بخود ساتھ ہو جاتیں، یا اگر شبہہ کے درجے میں بھی فی سبیل اللہ کا مصداق حج کو سمجھتیں تو آپ سے دریافت کرلیتیں، لیکن جب ایسا نہیں ہوا، حالانکہ ان پر حج فرض تھا، جانے کا شوق بھی تھا، تیاری بھی تھی، مگر نہ گئیں، اور نہ مسئلہ دریافت کیا، تو یہ اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ حضرات صحابہ کرام کے عرف میں فی سبیل اللہ کا ایک ہی مصداق متعین تھا۔ بعد میں رسول اللہ ﷺ نے امت کی سہولت کے پیشِ نظر مرضیٔ حق پا کر فی سبیل اللہ کے لغوی مفہوم پر نظر فرماتے ہوئے اس میں حج کو بھی داخل فرما دیا، تو درحقیقت یہ اس کا مصداق نہیں ہے، مصداق میں بہ لحاظ عمومِ لفظ کے داخل ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ اللہ تعالی نے آیتِ تطہیر میں اہل بیت کا تذکرہ فرمایا ہے، ارشاد ہے:

”انما یرید اللہ لیذھب عنکم الرجس اھل البیت ویطھرکم تطھیراً“.
(سورہ احزاب)

اللہ تعالی چاہتے ہیں کہ تم سے اے اہل بیت! نجاست دور کردیں، اور تم کو اچھی طرح پاک وصاف کردیں۔

یہ آیت ظاہر ہے اور سیاقِ کلام شاہد ہے کہ ”ازواج مطہرات“ کے حق میں نازل ہوئی ہے، اور وہی اس کا مصداقِ اول ہیں، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیٹی، نواسوں اور داماد حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھی اس لفظ کے عموم میں داخل فرمایا، اور فرمایا۔

اللھم ھٰؤلاء اھل بیتی ۔ اے اللہ یہ میرے اہل بیت ہیں۔

اس موقع پر آپ نے مذکورہ بالا آیت بھی تلاوت فرمائی، ظاہر ہے کہ آپ نے یہ اہتمام اس لئے فرمایا کہ اہل بیت کے مفہوم میں ازواج مطہرات کا شامل ہونا تو بدیہی تھا لیکن مذکورہ بالا حضرات کا اس مفہوم میں داخل ہونا واضح نہ تھا، اس لئے آپ نے اہتمام کر کے اس میں داخل فرمایا۔

علاوہ ازیں مصارفِ زکوۃ میں آئے ہوئے ”فی سبیل اللہ“ کے لفظ میں ”حاجی“ کے

داخل ہونے کے سلسلے میں ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ کیا اس حدیث کو مذکورہ فی سبیل اللہ کی تفسیر میں پیش کرنا برمحل اور مناسب ہے؟ ظاہر ہے کہ حدیث میں فی سبیل اللہ ایک دوسرے موقع سے آیا ہے، گو کہ وہاں بھی فی سبیل اللہ کا اصل معنی غزوہ ہی ہے مگر اس جگہ مسئلہ وقف کا ہے اور یہاں زکوۃ کا ہے، اور جس قدر احتیاط اور اہتمام زکوۃ میں درکار ہے جو اسلام کے بنیادی فرائض میں سے ایک ہے، اس قدر اہتمام واحتیاط وقف کے مسئلے میں نہیں ہے، کیوں کہ اس کا تعلق فرائض سے نہیں ہے۔

بہر حال حالتِ اطلاق میں اس کا مصداق غزوہ وجہاد ہے، لفظ کے عموم لغوی کی مناسبت سے حج بھی اس میں داخل ہے۔ رہا یہ کہ امام کاسانی صاحب بدائع الصنائع نے یہ جو تحریر فرمایا ہے کہ۔

”واما قوله تعالى وفى سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى فى طاعة الله وسبيل الخيرات اذا كان محتاجاً“. (بدائع الصنائع ٢/٤٥)

رہا اللہ تعالی کا ارشاد ”وفی سبیل اللہ“ یہ عبارت ہے تمام قربتوں سے، اس لئے اس میں ہر وہ شخص داخل ہے جو اللہ کی اطاعت میں سرگرم ہے، اور بھلائی کی راہوں میں کوشاں ہو، جبکہ وہ محتاج ہو۔

تو یہ اس بات میں بالکل واضح ہے کہ صاحب بدائع نے یہاں فی سبیل اللہ کا مصداق نہیں متعین کیا ہے، بلکہ اس کی عام لغوی تشریح کر کے اس کے تحت کارہائے خیر کو داخل فرمایا ہے، اس کا مصداق انہوں نے بعد میں ائمہ سے نقل کیا ہے، چنانچہ اس کے معاً بعد فرماتے ہیں کہ۔

”وقال ابو يوسف المراد منه فقراء الغزاة لان فى سبيل الله اذا اطلق فى الشرع يراد به ذالک وقال محمد المراد منه الحاج المنقطع“. (بدائع الصنائع ٢/٤٦)

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اس سے فقراءِ مجاہدین مراد ہیں، کیوں کہ جب فی سبیل اللہ شریعت میں مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے یہی معنی مراد ہوتا ہے، اور امام محمد نے فرمایا کہ اس سے

مراد منقطع حاجی ہے۔

صاحب بدائع کا ہرگز یہ مقصود نہیں ہے کہ جتنے کارِ خیر ہیں سب فی سبیل اللہ (جو آیت میں مذکور ہے) کا مصداق ہیں، البتہ فی سبیل اللہ کے لغوی معنی کے عموم کے تحت داخل ہیں، کسی کے تحت کسی مناسبت سے داخل ہونا امرِ دگر ہے، اور اس کا مصداق ہونا امرِ آخر ہے، علامہ ابن اثیر تحریر فرماتے ہیں:

وفی سبیل اللہ عام یقع علی کل عمل خالص سلک بہ طریق التقرب الی اللہ عز وجل باداء الفرائض والنوافل وانواع التطوعات واذا اطلق فھو فی الغالب واقع علی الجھاد حتی صار لکثرۃ الاستعمال کانہ مقصور علیہ"۔ (تاج العروس ربحوالہ النہایہ ۷/۳۶۶)

اور فی سبیل اللہ عام ہے ہر اس خالص عمل پر بولا جاتا ہے جس کے ذریعے اللہ کے تقرب کی راہ طے ہو، خواہ فرائض ہوں، نوافل ہوں، یا مختلف مستحبات وغیرہ، لیکن جب مطلق بولا جاتا ہے تو اکثر اس کے معنی جہاد کے ہوتے ہیں یہاں تک کہ کثرتِ استعمال کی وجہ سے گویا اس کا معنی صرف یہی رہ گیا ہے۔

علامہ ابن اثیر کی اس تحریر سے سبیل اللہ کا لغوی اور اصطلاحی معنی خوب واضح ہے، بہر حال آیت میں فی سبیل اللہ اپنے لغوی معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے، ورنہ تو خود زکوۃ دینے والا بھی فی سبیل اللہ کا مصداق قرار پا کر بنصِ قرآنی زکوۃ لینے کا مستحق قرار پا جائے گا۔ **وانی ذالک**

مصارفِ زکوۃ کی بحث میں "انما" کے حصر کی بحث لانے کی ضرورت نہیں ہے، حصر کے حقیقی ہوتے ہوئے بھی فی سبیل اللہ کو عام کر کے اس میں بہت سے کارِ خیر داخل کئے جا سکتے ہیں، تو اس تکلف کی کیا ضرورت ہے کہ یہ حصر حقیقی ہے یا اضافی؟ مقصد تو حقیقی ہونے کی صورت میں بھی ان حضرات کا حاصل ہو جاتا ہے جو فی سبیل اللہ کو عام کرنا چاہتے ہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ جب ساری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حصر حقیقی ہے تو اس کے خلاف جانا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی علیہ الرحمہ نے چند احادیث لکھ کر بجائے اس کے کہ ان کے مفاہیم کو آٹھوں اصناف میں سے کسی میں داخل کرتے، حصر کے اضافی ہونے کا نظریہ پیش کیا،

لیکن یہ ان کی تنہا رائے ہے، جو احکام کے اسرار و حِکم کے بیان کے ذیل میں آئی ہے، موقعِ فتویٰ یہ نہیں ہے، اس لئے ساری امت کے اجماع واتفاق کے خلاف نہ وہ قابلِ قبول ہے اور نہ لائقِ استدلال!

احکام کے باب میں قرون اولیٰ میں جس لفظ کا جو مصداق متعین ہو چکا ہے اور اس پر بلا نکیر عمل جاری رہا ہے اس پر تواتر وتعامل کی وجہ سے گویا اجماع منعقد ہو چکا ہے، اس لئے اس کو اختیار کرنا ضروری ہے اور اس کو ترک کرنا درست نہیں ہے، البتہ کسی مناسبت کے لحاظ سے کسی اور کو اس کے تحت داخل کریں تو گنجائش ہے۔

(ب) جو لوگ فی سبیل اللہ کے مصداق ہوں ان کے مستحقِ زکوۃ ہونے کے لئے فقر شرط ہے یا نہیں؟۔

بلاشبہ فقر شرط ہے، یہ شرط کہیں باہر سے نہیں چسپاں کی گئی ہے، خود صدقہ وزکوۃ کے مفہوم سے یہ شرط ظاہر ہوتی ہے۔ اس کی بقدر ضرورت تفصیل یہ ہے کہ شریعت کا عرف جو زمانۂ نبوت سے آج تک رائج ہے اور ہر مسلمان کو بداہۃً معلوم ہے، وہ یہ ہے کہ زکوۃ اور صدقہ تنگ دست اور غریب ہی کو دیا جاتا ہے، جہاں زکوۃ وخیرات کا ذکر آتا ہے سوائے اہلِ فقر اور اہلِ حاجت کے کسی اور کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہی نہیں، اس لئے یہ بات بطور علم ضروری کے متعین ہے کہ صدقہ کا مصرف ہونے کے لئے فقر بنیادی وصف ہے، اس کے خلاف کے لئے دلیل کی ضرورت ہے، (اور یہ دلیل صرف عاملین اور مؤلفۃ القلوب میں دستیاب ہے، اس لئے ان دونوں میں فقر شرط نہیں ہے) اور خود فقر کے شرط ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ ان بدیہاتِ شرعیہ پر دلیل کا مطالبہ محلِ حیرت ہے، البتہ جن لوگوں نے مذکورہ بالا دونوں صنفوں کے علاوہ میں غنی کو زکوۃ دینے کی اجازت دی ہے ان سے دلیل کا مطالبہ معقول ہے۔

چنانچہ امام شافعی علیہ الرحمہ نے اس مسئلے پر ایک حدیث سے استدلال کیا، کیوں کہ وہ غازی کو اگر چہ غنی ہو، زکوۃ دینے کے جواز کے قائل ہیں۔ حدیث یہ ہے:

”لاتحل الصدقة لغنی الا لخمسة، لغاز فی سبيل الله او العامل عليها اولغارم اولرجل اشتراها بماله اولرجل جار له مسكين فتصدق على المسكين

فاهدی المسکین للغنی". رواه مالک فی الموطا (اوجزالمسالک ۱۶/۶)

صدقہ بجز پانچ شخصوں کےاور کسی غنی کے لئے حلال نہیں ہے، ایک غازی فی سبیل اللہ، دوسرے عامل، تیسرے مقروض، چوتھا ایسا آدمی جس نے صدقہ کا مال اپنی رقم سے خرید لیا ہو، پانچویں وہ شخص جس کا کوئی پڑوسی مسکین ہوا سے صدقہ دیا گیا، اس نے وہی صدقہ اس غنی کو ہدیہ کردیا۔

اس روایت سے شوافع نے استدلال کیا ہے کہ غا.ی کو زکوۃ دینا جائز ہے، اس کے مقابلہ میں جن لوگوں نے فقر کو ضروری قرار دیا ہے انہوں نے بھی حدیث سے استدلال کیا۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت صحاح ستہ میں موجود ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن روانہ کیا تو منجملہ اور تعلیمات کے ایک بات یہ بھی ارشاد فرمائی۔

"فاعلمهم ان الله افترض عليهم صد قة فی اموالهم توخد من اغنيائهم وترد فی فقرائهم". (بخاری شریف ۳۳۳/۲)

انہیں بتاؤ کہ اللہ نے ان کے مالوں میں ان کے اوپر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے اغنیاء سے لیا جائے گا اور ان کے فقراء میں واپس کیا جائے گا۔

یہ تعلیم کا موقع تھا، اس میں احکام کا بیان مقصود تھا، ایسے موقع پر آپ نے مطلقاً فقراء فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ زکوۃ کے مستحقین میں فقر ضروری ہے۔

وروی الامام احمد بسنده ابی عبیدالله بن عدی عن رجلین من اصحاب النبی ﷺ انهما اتیا رسول الله ﷺ فسالاه الصدقة فصعد فیهما البصر فرأهما جلدین فقال ان شئتما اعطیتکما ولا حظ فیها الغنی ولا مکتسب".

"روی عمر بن شعیب عن ابیه عن جده ان النبی ﷺ قال: لا تحل الصدقة لغنی ولذی مرة سوی". رواه ابو دائود، والترمذی وقال حسن صحیح".

امام احمد نے اپنی سند سے عبیداللہ سے روایت کی ہے کہ دو آدمی نبی کریم ﷺ کے

اصحاب میں سے رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور آپ سے صدقہ کا سوال کیا، آپ نے نگاہ اٹھا کر انہیں دیکھا تو دونوں کو تندرست اور ہٹا کٹا دیکھا تو آپ نے فرمایا اگر تم چاہو تو تمہیں دے دوں، لیکن سن لو کہ اس میں غنی کا اور اس شخص کا جو کمائی پر قادر ہو کوئی حصہ نہیں ہے۔

عمر بن شعیب اپنے باپ سے وہ اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ صدقہ کسی غنی اور طاقتور تندرست شخص کے لئے حلال نہیں ہے۔ امام ابوداؤد اور امام ترمذی نے یہ روایت نقل کی ہے اور امام ترمذی نے اسے ''حسن صحیح'' قرار دیا ہے۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ استحقاقِ زکوۃ کے لئے فقر درکار ہے، رہا کمانے کے لائق ہونا تو دوسرے دلائل سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تغلیظاً تا کہ مفت خوری کا رجحان نہ پیدا ہو، لیاقتِ کسب کی وجہ سے صدقہ کی ممانعت کردی، اور اگر کسی کو اصرار ہو کہ کمانے کے لائق ہونا بھی زکوۃ لینے سے مانع ہے تو ہمارے مقصد کے لئے کچھ مضر نہیں۔

البتہ ''مؤطا'' والی روایت جس میں غنی غازی کے لئے صدقہ کے جواز پر استدلال کیا گیا، اس سے استدلال خاصا محل نظر ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث مذکورہ میں پانچ قسم کے اغنیاء کے لئے صدقہ جائز قرار دیا دیا گیا ہے، ان میں اول ''غازی'' ہے، وہ تو یہاں زیر بحث ہے۔ دوسرے ''عامل'' ہے تو اس کے سلسلے میں قدرے گفتگو گزر چکی ہے اور کچھ آگے آرہی ہے۔ تیسرے ''غارم'' ہے، اسے غنی مجازاً کہا ہے، کیوں کہ جو شخص کسی دین یا غرامت میں مبتلا ہے وہ باوجودیکہ ظاہراً مال رکھتا ہو لیکن اس کا سارا مال غرامت کی نذر ہو جانے والا ہے، پھر وہ کیا غنی ہوا؟ چوتھے ''وہ شخص جس نے زکوۃ کا مال خریدا ہو''، یہ بالکل کھلی بات ہے کہ اس نے زکوۃ نہیں لی ہے، خریدی ہوئی زکوۃ تو اسے اپنے مال کے عوض میں دستیاب ہوئی ہے، اس لئے اس پر اطلاق مجاز ہے۔ پانچویں ''وہ شخص جس کو کسی مسکین نے زکوۃ کا مال جو اس کے قبضہ اور ملکیت میں آچکا ہے بطور ہدیہ کے دیدیا''، یہاں بھی غنی کو زکوۃ لینے والا مجازاً کہا گیا ہے، حقیقتاً اس نے زکوۃ نہیں لی ہے۔ زکوۃ تو مسکین کو ملی تھی اور مسئلہ معلوم ہے کہ تبدلِ ملک سے شئی کی حقیقت بدل جاتی ہے، پس ان تینوں کو زکوۃ لینے والا مجازاً کہا گیا ہے، اگر اس کی روشنی میں کوئی غازی کو بھی مجازاً ہی غنی قرار

دے تو کیا اس کی گنجائش نہیں ہے؟ مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا شخص جو غنی ہے، اس نے جہاد میں جانے کا ارادہ کیا، اس کے لئے سامانِ جنگ وغیرہ خریدے، زادِ راہ لیا، تو گو وہ پہلے غنی تھا لیکن ان سامانوں کی خریداری میں عین ممکن ہے کہ اس کا غناء حقیقتاً ختم ہو جائے، کیوں کہ اس کی بیشتر رقم مصارفِ جہاد میں اور سامانِ جنگ کی خریداری میں صرف ہوگئی، اور یہ سامانِ جنگ تو حوائجِ اصلیہ میں داخل ہیں، پس وہ مستحقِ زکوۃ ہوگیا۔ اور ایسا فقر وغربت کی وجہ سے ہوا، لیکن چونکہ پہلے وہ غنی تھا اس لئے دیکھنے والے نے اب بھی اسے ظاہراً غنی ہی سمجھیں گے۔ اس اعتبار سے اسے مجازاً غنی کہہ دیا دیا گیا، صاحب بدائع فرماتے ہیں:

”واما استثناء الغازی فمحمول علی حال الحاجة وسماه غنیاً علی اعتبار ماکان قبل حدوث الحاجة“. (بدائع الصنائع ۴۶/۲)

بہرحال غازی کا استثنا تو وہ محمول ہے حاجت کے پیدا ہو جانے کی حالت پر اور اس کو حدوث حاجت کے پہلے کی حالت کے اعتبار سے کہا گیا۔

اتنا لکھنے کے بعد پھر وہی تفصیل لکھی ہے جو اوپر ذکر کی گئی ہے، یہ توجیہ نہایت عمدہ اور قابل قبول ہے، اس سلسلے میں علامہ سید مرتضٰی بلگرامی نے بھی نہایت عمدہ بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

”ان نفس الاسماء المذکور فی الآیة تفید ان المناط فی الدفع الیھم الحاجة لما عرف من تعلیق الحکم بالمشتق ان مبدأ اشتقاقه علة“.

آیت مذکورہ میں اسماء خود دلالت کرتے ہیں کہ انہیں زکوۃ دیے جانے کے لئے مدارِ حکم احتیاج ہے، کیوں کہ معلوم ہے کہ جب حکم کسی مشتق پر دائر ہوتا ہے تو اس کا ماخذِ اشتقاق علت ہوتا ہے۔

”وماخذ الاشتقاقات فی ھذہ الاسماء تنبه علی قیام الحاجة فالحاجة ھی العلة فی جواز الدفع الا المولفة قلوبھم فان ماخد اشتقاقه یفید ان المناط التالیف والا العامل فانه یفید انه العمل......

وما استدل به اصحاب الشافعی من الحدیث المذکور فالجواب عنه

من وجوه: قيل انه لم يثبت، لو ثبت لم يقو قوة حديث معاذ فانه اتفق عليه الستة ولو قوی قوته ترجح حديث معاذ بانه مانع ومارواه مبيح مع انه دخله التاويل عندهم حيث قيد الاخذ له بان لا يكون له شئی من الديوان والاخذ آمن الفئی وهم اعم من ذالک يضعف الدلالة بالنسبة الى مالم يدخله“. (اتحاف السادۃ المتقین ۲۴۹/۴، ۲۵۰)

اوران اسماء کا ماخذِ اشتقاق قیامِ حاجت کو بتا تا ہے، پس حاجت ہی زکوۃ دینے کی علت ٹھہری، البتہ مؤلفۃ القلوب میں علت تالیفِ قلب ہے، اور عامل میں علت اس کا عمل ہے۔ (بس یہی دو مستثنیٰ ہیں ان کو باوجود غنا کے زکوۃ دی جا سکتی ہے)

اور حدیث مذکور سے اصحابِ شافعی نے جو استدلال کیا ہے اس کا جواب کئی طریقوں سے ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، اور اگر ثابت ہو تو حدیثِ معاذ جیسی قوت نہیں رکھتی، کیوں کہ وہ صحاح ستہ کی روایت ہے، اور اگر اس کی جیسی قوت بھی رکھتی ہو تب بھی حدیثِ معاذ ہی کو ترجیح ہوگی، کیوں کہ وہ ”مانع“ ہے اور جس سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے وہ ”مبیح“ ہے، علاوہ ازیں اس میں خود ان حضرات نے تاویل کا دروازہ کھول رکھا ہے، چنانچہ انہوں نے قید لگا رکھی ہے کہ وہی غازئ غنی زکوۃ کا مستحق ہوگا جس کا وظیفہ بیت المال سے مقرر نہ ہو، اور نہ اسے مالِ فئی سے حصہ ملتا ہو، حالانکہ غازی عام ہے اور اس تاویل کی وجہ سے اس کی دلالت بنسبت اس حدیث کی دلالت کے جس میں تاویل کا دخل نہیں ہے کمزور ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اگر حدیثِ مؤطا اور حدیثِ معاذ دونوں ایک درجہ کی قوت رکھتی ہوں جب بھی حدیثِ معاذ میں چوں کہ فقرا کے ساتھ زکوۃ کو خاص کیا گیا ہے اس لئے اغنیا کے حق میں وہ عدمِ جواز پر دلالت کرتی ہے، اور حدیثِ مؤطا ایک خاص غنی کے لئے اباحت ثابت کرتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ ”مبیح دلیل“ اور ”مانع دلیل“ میں تعارض ہو اور دونوں مساوی ہوں تو احتیاطاً مانع کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ حدیثِ مؤطا خود شوافع کے نزدیک اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہے، اس میں یہ شرط لگا دی گئی ہے کہ اس غنی غازی کو حکومت کے

بیت المال سے وظیفہ نہ ملتا ہو، اسی طرح مالِ فئی جو مال غنیمت کا ایک شعبہ ہے اس میں سے اس کا حصہ نہ ملتا ہو، تب وہ مستحقِ زکوۃ ہوگا، ظاہر ہے کہ اس تاویل کے بعد اس کے ظاہری معنی پر اس کی دلالت اس حدیث کے مقابلہ میں ضعیف ہو جائے گی جس میں اس طرح کی کوئی تاویل نہیں ہے، چنانچہ معلوم ہے کہ حدیثِ معاذ میں کوئی تاویل نہیں ہوئی ہے۔

تکمیل بحث کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مشہور امام، ابوبکر جصاص نے اس سلسلے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اسے بھی درج کر دیا جائے، فرماتے ہیں کہ:

”وجميع من ياخذ الصدقه من هذه الاصناف فانما ياخذ صدقة بالفقر والمولفة قلوبهم والعاملون عليها لا ياخذونها صدقة وانما تحصل الصدقة فى يدالامام للفقراء ثم يعطى الامام المؤلفة منها لدفع اذيتهم عن الفقراء وسائر المسلمين ويعطيها العاملين عوضاً عن اعمالهم لا على انها صدقة عليهم وانما قلنا ذالک لقول النبى ﷺ ”امرت ان آخذ الصدقة من اغنياء كم واردها فى فقراء كم“ فبين ان الصدقة مصروفة الى الفقراء فدل ذالک على ان احداً لاياخذها صدقة الا بالفقر وان الاصناف المذكورين انما ذكروا بياناً لاسباب الفقر“. (احکام القرآن ۴/۳۳۰)

ان اصناف میں جتنے لوگ صدقہ لیتے ہیں وہ فقر کے وجہ سے بطور صدقہ کے لیتے ہیں، اور مؤلفۃ القلوب اور عاملین علیہا اسے بطور صدقہ کے نہیں لیتے، صدقہ اولاً امام کے قبضہ میں برائے فقرا جاتا ہے، پھر امام اس میں سے مؤلفۃ القلوب کو دیتا ہے، تاکہ فقرا سے اور مسلمانوں سے ان کی ایذا رسانی کا سد باب کرے، اور عاملین کو ان کی محنت کے عوض میں دیتا ہے بطور صدقہ نہیں [۱] اور یہ ہم نے اس لئے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے اغنیا سے زکوۃ وصول کروں اور تمہارے فقرا میں لوٹا دوں، آپ نے بیان فرمایا کہ زکوۃ کا مصرف فقرا ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جو بھی صدقہ لے گا فقر ہی کی وجہ سے لے گا۔ اور مذکورہ اصناف کا بیان اسبابِ فقر کی تفصیل کے لئے کیا گیا۔ (گویا مذکورہ بالا دونوں اصناف کے علاوہ سارے نام اسبابِ فقر کو بیان کرتے ہیں)

(۵)　مصارفِ زکوٰۃ قیاسِ شرعی کا محل ہیں یا نہیں؟۔

جواب　مصارفِ زکوۃ پر قیاس کرنا گویا دوسری اصناف کو جن کا ذکر قرآن میں نہیں ہے، مصارف کے کے دائرہ میں لانا ہے۔ یہ بات حصر کے منافی ہے، اور گزر چکا ہے کہ حصر پر تمام علما کا اتفاق ہے، پھر یہ کہ قیاس وہاں کیا جاتا ہے جہاں کسی فرد کے بارے میں کوئی حکمِ شرعی ثابت نہ ہو، اور اس کے بارے میں کوئی نص نہ ہو، تو اشتراکِ علت سے اس کو کسی منصوص کے دائرے میں لایا جاتا ہے، اصناف مذکورہ میں سب کلیات ہیں اور ان میں مناطِ حکم جیسا کہ بتایا جا چکا ہے تین ہیں، بعض اصناف میں فقر ہے، بعض میں عمل اور محنت اور بعض میں تالیفِ قلب۔ اب جن جن افراد میں ان میں سے کوئی علت موجود ہوگی وہ خود بخود انہیں اصناف کے تحت آ جائیں گے، الگ سے کسی صنف کے بڑھانے کی گنجائش نہیں، اس لئے قیاس کی ضرورت نہیں۔ جہادِ قلمی، جہادِ ثقافی، جہادِ فکری کے لئے کسی نویں صنف کی کیا ضرورت ہے؟ ان کو جہادِ عسکری کے تحت داخل کیجئے، لیکن ہاں فقر شرط ہے، مدار کار جہاد نہیں ہے، مدار کار فقر ہے، اور فقر کی حدود متعین ہیں۔

(۶)　اور اگر فی سبیل اللہ کی توسیع وتعمیم سے یہ مراد ہے کہ جن اشخاص وافراد کو فی سبیل اللہ کے تحت داخل کیا گیا ہے ان کے علاوہ دوسرے ایسے رفاہی پروگراموں کو بھی اس کے دائرہ میں لایا جائے، جن میں کسی فرد کے سپرد مال نہیں کیا جاتا بلکہ بلا واسطہ اعطائے زکوۃ کے اسے دیگر ضروریات پر خرچ کیا جاتا ہے، مثلاً کتابیں چھپوائی جائیں، پمفلٹ شائع کئے جائیں، اور دوسرے منصوبوں اور پروگراموں، جلسہ جلوس اور سیمینار اور کانفرنسوں پر خرچ کیا جائے، اداروں کی مختلف ضروریات میں انہیں لگایا جائے تو یہ توسیع وتعمیم بالکل بے بنیاد، بے دلیل، بلکہ خلافِ دلیل ہے۔

یہ مسئلہ امت میں مجمع علیہ ہے کہ زکوۃ اشخاص وافراد کے حوالے ہونی چاہئے، اس کو اس کے علاوہ کسی اور منصوبے پر خرچ کرنا جس میں زکوۃ کی بطور زکوۃ کے ادائیگی نہ ہو خلاف اجماع ہے، قرون مشہود لہا بالخیر میں بلکہ اس کے بعد بھی امت میں کوئی قابلِ ذکر جماعت اس بات کی قائل نہیں ہوئی ہے کہ زکوۃ اشخاص کے علاوہ دوسرے مواقع پر خرچ کی جا سکتی ہے، اور جو بھی اکا دکا اس طرح کے خیال کا اظہار کیا گیا ہے تو امت کے اجتماعی مزاج نے اسے قبول نہیں کیا، امام

ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک تو تملیک شرط ہے، یعنی اصناف مذکورہ کو زکوۃ پر مالکانہ قبضہ دے دیا جائے، البتہ امام مالک کے نزدیک اور امام احمد کے ایک قول میں صرف 'فی الرقاب' کے سلسلے میں یہ وسعت ہے کہ زکوۃ کی رقم سے غلام خرید کر آزاد کیا جائے، بعض صحابہ سے بھی یہ قول مروی ہے، اس میں گو کہ تملیک نہیں ہے لیکن وہ رقم ایک فقیر ہی کی مد میں خرچ ہو رہی ہے، اس لئے حکماً وہ بھی تملیک میں داخل ہے، اور اس میں بھی ان کے نزدیک کچھ شرائط ہیں۔

"والرقیق المومن لیشتری من الزکوۃ لاجل العتق بشرط ان یکون خالصاً من شوائب الحریة فلا یصح عتق المدبر والمکاتب ونحوہ". (اوجز المسالک ۶/۲۵)

مومن غلام جو زکوۃ کی رقم سے آزادی کے واسطے خریدا جائے بشرطیکہ وہ آزادی کے شائبہ سے بھی پاک ہو، پس مدبر اور مکاتب کو خرید کر آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔

یہ حضرات مصارفِ زکوۃ کے سلسلے میں بغایت محتاط ہیں، بات یہ ہے کہ ان حضرات کے قلوب میں [احکام] الٰہی کی بڑی عظمت ووقعت ہے، اس لئے ان پر عمل کے سلسلے میں بہت حساس اور نہایت باریک ہیں، اس کے برعکس آج ہمارے قلوب اس عظمت وعقیدت کے احساس سے کافی حد تک عاری ہیں، جس کی وجہ سے متفق علیہ احکام بھی ذہانتوں کا کھلونا بنتے جارہے ہیں۔ **فانا للہ وانا الیہ راجعون**

آٹھ اصناف میں منحصر نہ ہونے کا اشارہ سب سے پہلے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے کلام میں ملتا ہے، مگر وہ بھی ان پروگراموں کو مصارفِ زکوۃ قرار دینے کے حق میں بالکل نظر نہیں آتے ان کا ارشاد وہیں پڑھئے جہاں انہوں نے عدمِ انحصار کا اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں:

ونوع وھو صدقات المسلمین جمعت فی بیت المال ومن حقه ان یصرف الی مافیه تملیک لاحد وفی قوله تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین "الآیه.

اور ایک قسم مسلمانوں کے ان صدقات کی ہے جو بیت المال میں جمع کئے جاتے ہیں، اس کا حق یہ ہے کہ انہیں ایسے مصارف میں خرچ کیا جائے جن میں کسی شخص خاص کے لئے تملیک

ہوتی ہے، اسی بارے میں آیت ” **انما الصد قات للفقراء والمساکین** “ ہے۔

ملاحظہ ہو اس میں انہوں نے زکوۃ کے مصارف کے لئے تملیک کو بنیادی شرط قرار دیا ہے، حد تو یہ ہے کہ وہ فی سبیل اللہ کو بھی غزاۃ سے آگے لے جانے کے لئے تیار نہیں ہیں، فرماتے ہیں:

”والجملة فی ذالک ان الحاجات من هذا النوع وان کانت کثیرة جداً لکن العمدة فیها ثلٰثة: (۱) المحتاجون، وضبطهم الشارع بالفقراء والمساکین وابناء السبیل والغارمین فی مصلحة انفسهم. (۲) والحفظة، وضبطهم بالغزاة والعاملین علی الجبایات. (۳) الثالث مال یصرف الی دفع الفتن الواقعة بین المسلمین اوالمتوقعة علیهم من غیرهم وذالک امایکون بمواطاة ضعیف النیة فی الاسلام بالکفار اوبرد الکافر عما یرید من المکیدة بالمال ویجمع ذالک اسم المولفة قلوبهم اوالمشاجرات بین المسلمین وهو الغارم فی حمالة متحملها“. (حجۃ اللہ البالغۃ ۲/۴۵)

مصارفِ زکوۃ میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضروریات اس نوع کی اگر چہ بہت ہیں مگر بنیادی حاجات تین ہیں، اول محتاج، اس کو شارع نے فقرا و مساکین، ابن السبیل اور اپنی ذاتی مصلحت کے سلسلے میں غارم کی صورت میں متعین کیا ہے۔ دوسرے محافظین، انہیں شارع نے غازی اور عامل کے نام سے ضبط کیا ہے۔ تیسرے ایسا مال جو مسلمانوں کے درمیان آپسی فتنوں کو دفع کرنے کے لئے ہوں یا ایسے فتنوں کو روکنے کے لئے جو غیر مسلمین کی طرف سے پیش آسکتے ہوں، اور یہ فتنہ اس طرح پیش آسکتا ہے کہ کوئی کمزور ایمان والا کفار سے ملا ہوا ہے، یا خود کافروں ہی کی طرف سے فتنہ پیش آنے کا امکان ہو تو ان کا کید مال دے کر ٹال دیا جائے، اس کے لئے مولفۃ القلوب کا نام ہے یا خود مسلمانوں کے درمیان کچھ جھگڑے ہوں اور کوئی شخص مالی ذمہ داری لے کر صلح کرادے، یہ شخص مسلمانوں کے مصلحتوں کی وجہ سے غارمین میں داخل ہے۔

اس میں شاہ صاحب نے فی سبیل اللہ کو فقط غزاۃ میں منحصر کر دیا ہے، عجیب بات ہے کہ ان مشائخ کی جو صاف اور محکم عبارتیں ہیں ان سے صرف نظر کر لیا جاتا ہے، اور جو عبارت متشابہ

یا مجمل قسم کی ہیں جو کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہیں یا شاذ ہیں، ان سے استدلال کیا جاتا ہے۔

دوسرے بزرگ جو فی سبیل اللہ کی تعمیم کے اس درجہ قائل معلوم ہوتے ہیں کہ تمام وجوہِ خیر میں زکوۃ کو صرف کرنا ان کے خیال میں جائز ہے، وہ نواب صدیق حسن خان مرحوم ہیں، لیکن یہی بزرگ دوسری جگہ جمہور ہی کے مسلک کے قائل ہیں، اور فی سبیل اللہ سے غزاۃ اور مرابطین کو مراد لیتے ہیں، اور اسی کو "**اولی لاجماع الجمهور عليه**" قرار دیتے ہیں، چنانچہ سوال نامہ میں اس کا ذکر ان کی تفسیر "فتح البیان" ۱۵۱/۱۴ کے حوالے سے کیا گیا ہے۔

بھلا جس مسلک کو انہوں نے اولیٰ قرار دیا ہے اس کے خلاف کے لئے انہیں کے قول کو حجت بنانا نہ جانے کس منطق سے درست ہے؟۔

رہے رشید رضا مصری اور شیخ شلتوت، تو یہ لوگ تجدد کی آندھی میں اڑے ہوئے حضرات ہیں، یہ اپنی ذہانت کے بل پر تجدد کی راہ میں اتنی دور تک جا پہونچے ہیں کہ امت اپنے اسلاف کے اتباع پر قائم رہتے ہوئے ان کا ساتھ نہیں دے سکتی، یہ لوگ مسلک سلف پر استقامت اختیار کرنے والوں کو جامد قرار دیتے ہیں، ہمارے خیال میں یہ جمود جو امت کو اسلاف کی راہ پر قائم رکھے مبارک ہے۔ "سیال علماء" امت کو ہمیشہ نقصان پہونچاتے ہیں۔

تعمیم کے اس نظریہ کی تائید میں دو باتیں ذکر کی گئی ہیں، ایک یہ کہ قرآن وسنت میں کوئی ایسی صراحت موجود نہیں ہے جس کی بنا پر ہم فی سبیل اللہ کو کسی خاص کار خیر کے لئے مخصوص کر سکیں، لہٰذا فی سبیل اللہ کا مصداق طے کرنا اجتہادی مسئلہ ہے، اسی طرح کی بات نواب صاحب مرحوم کی کتاب "الروضۃ الندیہ" سے بھی نقل کی گئی ہے کہ:

ولكن لا دليل على اختصاص هذا السهم به بل يصح الصرف بذالک فی كل ما كان طريقا الى الله عزوجل هذامعنى الآية لغوية والواجب الوقوف على المعانى اللغوية حيث لم يصح النقل هنا شرعاً"۔

لیکن اس حصہ کے غازی کے ساتھ مخصوص کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ ہر کار خیر میں جو اللہ تعالی کے قرب کا ذریعہ ہو، اس کا خرچ کرنا درست ہے، یہی آیت کا معنی باعتبارِ لغت ہے اور یہاں معنی پر وقوف واجب ہے، کیوں کہ شرعاً کوئی صحیح نقل اس پر وارد نہیں ہوئی ہے۔

نہ جانے یہ دعوی علم وفضل کے کس جوش میں کیا گیا ہے؟ نواب صاحب اور رشید رضا مصری سے پہلے کے تمام علما جو باتفاق فی سبیل اللہ کا مصداق ''غزاۃ'' اور بعض اس میں ''منقطع الحاج'' کو داخل شمار کرکے قرار دیتے ہیں گویا وہ اس نکتہ سے بے خبر تھے کہ شریعت میں فی سبیل اللہ کا کوئی خاص مفہوم متعین نہیں ہے، اس لئے اس کے لغوی معنی پر اسے محمول کرنا چاہئے، یا وہ محلِ اجتہاد ہے۔ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ چند افراد کا قول لے کر تمام امت کی، امت کے تمام ائمہ کی، علما کی، حتی کہ صحابہ کرام کی تجہیل کی ذمہ داری قبول کی جائے۔ حضرت ام معقل کو بھی اس لغوی معنی کی خبر نہ تھی، جبھی تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے آخری حج میں شرکت سے محرومی برداشت کرلی۔ اس قسم کی باتیں اگر بہت رعایت کی جائے تو ''زلات الحکیم'' میں داخل ہوں گی، ان سے پرہیز کرنا چاہئے۔

حقیقت یہ ہے کہ فی سبیل اللہ کا مصداق دورِ رسالت ہی سے متعین ہے، اس کے لئے کسی نقلِ خاص کی ضرورت نہیں ہے، یہ بات تو تواتر سے ثابت ہے، اس کے خلاف مراد لینا قرآن میں تحریف ہے۔

اس سلسلہ میں ایک اور استدلال صدقہ کے اونٹوں سے خوں بہا ادا کئے جانے کا ہے، استدلال کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رفعِ نزاع، اصلاح ذات البین نیز مقتول کے ورثہ کو خوش کرنے کے لئے زکوۃ کے مال سے خوں بہا ادا کیا، جب امن برقرار رکھنے کے مقصد سے رفعِ نزاع کے لئے مقتول کے ورثہ کو خوں بہا میں زکوۃ دینا جائز ہے تو یہ بات بدرجہ اولیٰ جائز ہونی چاہئے کہ اسلامی مملکت میں امن وامان کے قیام اور اجتماعی زندگی کی شیرازہ بندی کے لئے زکوۃ کی رقم صرف کی جائے، مصالح عامہ کے کاموں میں زکوۃ خرچ کرکے اسلامی مملکت کو استحکام بخشا جائے۔

یہ دلیل بھی محلِ نظر ہے اور استدلال بھی محلِ تردد ہے، دلیل کے سلسلے میں عرض ہے کہ استدلال راوی کے اس قول سے ہے کہ:

'فواده مأة من ابل الصدقة'. تو آپ نے صدقہ کے سو اونٹوں سے دیت ادا کی

اس کے متعلق مشہور حافظِ حدیث، شارحِ بخاری علامہ ابن حجر عسقلانی ''فتح الباری''

میں لکھتے ہیں:

”وفی روایة ابی لیلیٰ ”فواده من عنده“ وفی روایة یحییٰ بن سعید ”فعقله النبی ﷺ من عنده“ وفی روایة حماد بن سلمه” من قبله“ وفی روایة اللیث عنه” فلما رأی ذالک النبی ﷺ اعطی عقله“. (فتح الباری۱۲:۲۸۹)

ابو لیلیٰ کی روایت میں ”**من عنده**“ کا لفظ ہے، یعنی آپ نے اپنے پاس سے دیت ادا کی، اور یحییٰ بن سعید کی روایت میں بھی ” **من عنده**“ کا لفظ ہے، حماد بن سلمہ کی روایت میں ”**من قبله**“ ہے، (اس کا بھی وہی مطلب ہے جو ” **من عنده** “ کا ہے) اور لیث کی روایت میں یہ ہے کہ جب نبی ﷺ نے یہ دیکھا تو اس کی دیت ادا کر دی۔ (اس میں نہ ” **من عنده**“ ہے اور نہ ”**من ابل الصدقه**“ ہے)

دیکھئے اتنے ثقہ اور معتبر رواۃ کے نزدیک، ،**من ابل الصدقه**“نہیں ہے، مطلب یہ ہوا کہ آپ نے صدقہ کے اونٹوں سے نہیں بلکہ اپنے پاس سے ان کی دیت ادا کی تھی، اس لحاظ سے یہ دلیل ہی ختم ہوئی جاتی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ ” **من ابل الصدقه**“ کہنے کی غلطی سعید بن عبید راوی سے ہوئی ہے، کیوں کہ یحییٰ بن سعید نے ”**من عنده**“ صراحۃً نقل کیا ہے، لیکن بعض دوسرے حضرات کو تردد ہے کہ سعید بن عبید بھی ثقہ ہیں، اس لئے حتی الامکان راوی کی تغلیط سے بچنا چاہیئے۔ یہ حضرات دونوں روایتوں میں تطبیق دیتے ہیں، تطبیق کی وجوہ حافظ ابن حجر نے لکھی ہے، ان سب کے نقل کرنے میں تطویل ہے، فتح الباری میں ملاحظہ فرمالیں، لیکن ساری تطبیقات وتوجیہات کا حاصل ایک ہے، وہ یہ کہ آپ نے صدقات کے اونٹوں کو دیت میں نہیں دیا تھا۔ یا تو یہ کہ اپنے مال سے زکوۃ کے اونٹوں کو خرید لیا ہو یا بیت المال کے عام مال سے دیت دی ہو، لیکن بلا عوض مل جانے کی وجہ سے اس پر صدقہ کا اطلاق کر دیا ہو، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صدقہ کے اونٹوں کو بطور قرض کے لے لیا ہو کہ بعد میں مالِ فئی سے ادا کر دیا جائے گا۔

واضح ہو کہ یہ ساری وجوہ دونوں روایتوں کے جمع کرنے کی غرض سے ذکر کی گئی ہیں، ان میں سے کوئی وجہ تسلیم کر لی جائے تو کسی روایت اور کسی راوی کی تغلیط نہیں کرنی پڑے گی، ورنہ لازماً ایک کی تغلیط کرنی ہوگی۔

دوایک توجیہات ایسی بھی ہیں کہ ان ذریعہ سے ’’**من ابل الصدقه**‘‘ کے لفظ پر جو اشکال ہورہا تھا کہ خوں بہا میں صدقہ کے اونٹ بالکل خلافِ دستور کیسے دیدیئے گئے؟ اس پر کہا گیا کہ ممکن ہے مقتول کے اولیاء زکوۃ کے مستحق رہے ہوں، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ نے ’’مؤلفۃ القلوب‘‘ والا حصہ ان کو دیا ہو کہ اس میں اولیاءِ مقتول کی تالیفِ قلب کے ساتھ یہودیوں کے ساتھ بھی حسن سلوک ہے کہ ان کے درمیان میں پائے گئے مقتول کی ذمہ داری سے ان کو بری کردیا گیا، اس طرح وہ متأثر ہوسکتے تھے، اس اعتبار سے ’’مؤلفۃ القلوب‘‘ والے حصے کے یہ لوگ مستحق قرار پائے۔

بہرحال یہ مسئلہ پریشان کن تھا کہ خوں بہا کی ادائیگی زکوۃ سے کیسے ہوسکتی ہے؟ جبکہ یہ آٹھوں مصارف میں شامل نہیں ہے، اور یہ ممکن نہ تھا کہ قرآن کے خلاف رسول اللہ ﷺ سے کوئی عمل صادر ہوجائے۔ اور اگر اس حدیث کو ٹھیک ٹھیک اس کے ظاہر کے مطابق قبول کرلیا جائے تو تمام علماء کو محسوس ہورہا ہے کہ قرآن کے خلاف عمل تسلیم کرنا پڑے گا، پھر ایک صورت یہ تھی کہ قرآن کے حصر کو توڑ کر حضور ﷺ کے عمل کی وجہ سے (حسب بیان مرادی) اس کو مصارفِ زکوۃ میں شمار کرلیا جائے، چنانچہ کسی مجہول عالم کا یہ قول حافظ ابن حجر نے قاضی عیاض کے حوالے سے نقل بھی کیا ہے، لیکن اسے کسی درجہ میں قابلِ اعتنا نہیں شمار کیا گیا۔

حضور کا عمل قرآن کے خلاف ہو ممکن نہیں، اس روایت کی وجہ سے حصر توڑ دیا جائے، اس روایت میں اس کی طاقت نہیں، بالخصوص جب کہ اس روایت میں غلطی محسوس کی جارہی ہے، اور دوسرے متعدد ثقہ راوی اسی حدیث میں ایسا لفظ روایت کرتے ہیں جو قرآن سے متعارض نہیں ہے، اور جس پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ پس یہاں دو راستوں میں سے ایک کو اختیار کرنا ناگزیر ہے، یا تو ’’من ابل الصدقہ‘‘ کے لفظ کو خطا کہا جائے یا مذکورہ بالا توجیہات میں سے کسی ایک کو قبول کیا جائے، اس کے علاوہ کوئی تیسری راہ نہیں ہے، ان دونوں صورتوں میں دوسرے اقوال والوں کے مدعا کے لئے یہ حدیث ہرگز دلیل نہیں بن سکتی۔

اور استدلال کے متعلق یہ عرض ہے کہ اگر حدیث کو اس کی ظاہری صورت پر ہی قبول کرلیا جائے تو بھی مدعا پر یہ دلیل منطبق نہیں ہورہی ہے، اس لئے کہ مدعا یہ ہے کہ تملیک سے

آزاد ہوکر کارہائے خیر میں زکوۃ صرف کرنا جائز ہے اور دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خوں بہا میں زکوۃ دی۔ ظاہر ہے کہ اس دلیل میں کھلی ہوئی تملیک پائی جارہی ہے، پھر تملیک سے آزادی کے لئے اس کو دلیل کیوں کر بنا سکتے ہیں؟ یہ قیاس مع الفارق ہے۔

یاد رکھنا چاہئے کہ زکوۃ محض رفاہِ عام کی چیز نہیں ہے، یہ ایک عبادت ہے، اس کے حدود حق تعالی کی طرف سے متعین ہیں، ان حدود کی رعایت بطور عبادت کے کرنا چاہئے، اگر رفاہِ عام کی چیز ہوتی تو اس کے لئے اتنے اہتمام سے مصارف بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ اگر شاذ رایوں کا اعتبار کرلیا جائے تو غربا و مساکین کو زکوۃ ملنی مشکل ہوجائے گی، یہ تنظیمیں، یہ اکادمیاں اور یہ رفاہی ادارے جو اپنی پشت پر مؤثر افراد کی طاقت رکھتے ہیں اور انہیں سرمایہ بھی زیادہ درکار ہوتا ہے، سب زکوۃ لے اڑیں گے، اور غربا و مساکین بلکہ مدرسے بھی منھ دیکھتے رہ جائیں گے۔

تفردات کو پڑھ لیجئے، مگر نہ انہیں استدلال میں پیش کیجئے اور نہ امت کے سامنے لائیے کہ اس سے عجیب فکری انتشار ہوتا ہے۔

ماخذ۔ مجلّہ فقہ اسلامی (۱۹۹۲ء)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) چوں کہ عاملین کو خالص صدقہ کے طور پر زکوۃ نہیں ملتی بلکہ بطور اجرت ملتی ہے، اور خالص اجرت بھی نہیں ہے، اس لئے غنی کے لئے جائز اور ہاشمی کے لئے جائز نہیں ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

مصارف زکوۃ کے بارے میں ایک اہم استفتاء
اور
اس کا جواب

ماہنامہ ''جامعۃ الرشاد'' میں مصارفِ زکوۃ کے بارے میں ایک اہم استفتا شائع ہوا، جو خود تو طویل ہے مگر مستفتی نے علمائے کرام اور مفتیانِ عظام کو ہدایت کی ہے کہ جوابات مختصر مگر مدلل ہونے چاہئیں۔ اس معکوس ہدایت کے ساتھ جن صاحب نے استفتاء شائع کیا ہے وہ خود بھی علم وتحقیق کے مدعی ہیں۔ چنانچہ استفتا کی ہر ہر سطر سے علم وتحقیق کی خودنمائی اور چیلنج کی بلند آہنگی نمایاں ہے۔ یہ استفتا ''جامعۃ الرشاد'' کے ساڑھے سات صفحات پر مشتمل ہے، ابتدا میں ایک تمہید لکھی ہے، پھر دس نمبر تک سوالات قائم کئے ہیں، سوالات میں بے جا تکرار ہے، مستفتی اسے بہت مختصر کر سکتے تھے، مگر وہ کسی قدر غصہ میں محسوس ہوتے ہیں، اس لئے انہیں کچھ احساس نہیں ہوا۔

مستفتی کے ہدایت سے قطعِ نظر کرتے ہوئے ہم اولاً ان کی تحریر کردہ تمہید کا تجزیہ کرنا چاہتے ہیں، اس کے ابتدائی کلمات یہ ہیں:

> ''مصارفِ زکوۃ میں ایک اہم مصرف فی سبیل اللہ بھی ہے، مگر اس کے مفہوم ومصداق کے بارے میں فقہاء کرام اور علمائے امت کے درمیان کافی اختلاف موجود ہیں''۔

ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ فی سبیل اللہ کے ساتھ ''ایک اہم مصرف'' کی قید لگانے کی کیا ضرورت پیش آئی، کیا کوئی مصرف غیر اہم بھی ہے؟ یا مستفتی یہ تأثر دینا چاہتے ہیں کہ اس کی اہمیت کو اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے، اب اس کا حق ادا کیا جائے گا۔

پھر یہ بھی نرالی بات لکھی کہ ''اس کے مفہوم ومصداق میں کافی اختلاف موجود ہیں'' یہ

مستفتی کا قصورِ فہم ہے، ورنہ فی سبیل اللہ کے نہ مفہوم میں اختلاف ہے، اور نہ مصداق میں، اور جو اختلاف نظر آتا ہے وہ محض سرسری اور لفظی ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ فی سبیل اللہ کا ایک لغوی مفہوم ہے، جو عام ہے۔ چنانچہ صاحب بدائع نے اس کی لغوی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

”واما قوله وفى سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى فى طاعة الله وسبيل الخيرات اذا كان محتاجاً“. (بدائع الصنائع ۲/۴۵)

رہا اللہ کا ارشاد ”وفی سبیل اللہ“ یہ عبارت ہے تمام قربتوں سے، اس میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جو اللہ کی طاعت میں سرگرم ہو اور بھلائی کی راہوں میں کوشاں ہو، بشرطیکہ وہ محتاج ہو۔

علامہ کاسانی نے اس تشریح کے ذریعہ اس کا لغوی معنی بتایا ہے، اور اس لحاظ سے اس میں کارِ خیر کرنے والا ہر شخص داخل ہوگا بشرطیکہ وہ فقر واحتیاج کے ساتھ متصف ہو۔ اس کو مستفتی نے امام کاسانی کا فتوی سمجھ لیا، حالانکہ یہ صرف لغوی تشریح ہے، اور اس کے دائرۂ عموم کا اظہار ہے، اس معنی میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

دوسرا اس کا اصطلاحی مفہوم ہے، جو اس کا اصل مصداق ہے، یہ وہی مفہوم ہے جو حضرات صحابہ کرام اور ان کے بعد کے ادوار میں عموماً رائج اور شائع رہا ہے، اور جب مطلق ”فی سبیل اللہ“ بولا جاتا تھا تو وہی اصطلاحی مفہوم ذہنوں میں آتا تھا، وہ ہے ”جہاد فی سبیل اللہ“۔ بعض ائمہ نے ایک حدیث کی روشنی میں اس کے تحت ”حاجی“ کو بھی داخل کیا ہے لیکن ایسا نہیں کہ مجاہد کو انہوں نے اس میں سے خارج کردیا ہو، تفصیل آگے آرہی ہے۔ رہا یہ کہ اس سے طالب علم مراد ہے تو یہ اس کی لغوی تشریح کے ذیل میں آتا ہے، اور اس کو خصوصیت سے اس لئے ذکر کردیا گیا ہے کہ یہ ایک بڑے کارِ خیر کے لئے بالکلیہ منقطع ہوتا ہے، اس لئے اس کو ایک گونہ مجاہد فی سبیل اللہ سے زیادہ مشابہت ہوتی ہے۔

اور یہ جو میں نے ذکر کیا کہ صاحب بدائع نے فی سبیل اللہ کی لغوی تشریح کی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے معاً بعد انہوں نے اس کے اصطلاحی مفہوم ومصداق کی تعیین میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے اقوال نقل کئے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

”وقال ابویوسف المراد منه فقراء الغزاة لان سبیل الله اذا اطلق فی الشرع یراد به ذالک، وقال محمد المراد منه الحاج المنقطع“ (بدائع الصنائع ۴۶/۲)

امام ابویوسف نے فرمایا کہ اس سے مراد فقراءِ مجاہدین ہیں کیوں کہ سبیل اللہ جب شریعت میں مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے یہی مراد ہوتا ہے، اور امام محمد نے فرمایا کہ اس سے مراد حاجی منقطع ہے۔

درحقیقت صاحب بدائع نے پہلے اس کی لغوی تشریح کی پھر اس کا حقیقی مصداق متعین کیا، اس لئے صاحبِ بدائع کسی نئے فتوے کے موجد نہیں ہیں، ائمہ کی باتوں کو نقل کرتے ہیں۔ ان کا اس مسئلہ میں سرے سے کوئی اختلاف وتفرد نہیں ہے، ان کے اس فتوی کی دہائی مستفتی نے بار بار دی ہے، لیکن لاطائل اور فضول۔ علامہ کاسانی کے قول کی بنیاد پر جتنے سوالات مستفتی نے اٹھائے ہیں سب کا جواب ہوگیا۔ مستفتی نے اپنی دانست میں فی سبیل اللہ کے چار مصداق متعین کئے ہیں، غازی، حاجی، طالب علم اور جمیع امور خیر۔ آپ نے اس کی حقیقت دیکھ لی کہ اصل مصداق غازی ہے، حاجی اگر ہے تو تبعاً داخل ہے، اور طالب علم جمیع امورِ خیر کے تحت داخل ہے، اور جمیع امور خیر اس کا لغوی مفہوم ہے، جس کا اس کے مفہومِ اصطلاحی سے کوئی تعارض وتناقض نہیں ہے، مستفتی نے اپنی دانست کی روشنی میں لکھا ہے کہ:

> ”متقدمین نے اپنے دور میں ترجیح اولین دو اصناف کو دی ہے جبکہ متأخرین آخری دو اصناف کی ترجیح کے قائل ہیں“۔

متقدمین ومتأخرین کے بھاری بھرکم الفاظ اور پھر ان کی ترجیحات کو بیان کرکے شاید مستفتی نے یہ تأثر پیدا کرنا چاہا ہے کہ یہ اختلاف متقدمین ہی کے دور سے موجود ہے، ان حضرات کے دور میں بھی اس کے چار مصداق بیان کئے گئے تھے، لیکن متقدمین نے اول کے دو کو ترجیح دی اور متأخرین نے بعد کے دو کو۔ حالانکہ یہ بات سرے سے غلط ہے، متقدمین کے دور میں چار اقوال تھے ہی نہیں، ایک ہی قول تھا، یعنی غازی کا۔ بہت تلاش وجستجو کیجئے گا تو اس کے ضمن میں کہیں کہیں حاجی کا تذکرہ مل جائے گا، غازی کے مصداق ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے،

حاجی کے متعلق چند بزرگوں کے اقوال ہیں، لیکن اسے اختلاف نہیں کہا جا سکتا، کیوں کہ وہ بھی غازی کو فی سبیل اللہ کا مصداق ٹھہراتے ہیں۔ ان دونوں کے باب میں ترجیح کا کوئی عمل نہیں ہوا ہے، متأخرین کے دور میں البتہ لغوی معنی کی بنیاد پر بعض حضرات نے دوسرے افراد کو بھی فی سبیل اللہ کے تحت داخل کرنے کی کوشش کی ہے، ان کا یہ خیال بجا ہے، اگر اس میں شرائطِ اخذِ زکوۃ کا لحاظ رکھا جائے۔ اور اس کا لحاظ رکھنے کے بعد ان کا اختلاف کوئی حقیقی اختلاف باقی نہ رہے گا کہ اس میں ترجیح کا سوال پیدا ہو، آخر متأخرین بھی تو غازی کے مصداق ہونے کا انکار نہیں کرتے، صرف اتنا چاہتے ہیں کہ طلبہ وغیرہ جو امورِ خیر کے لئے بالکلیہ منقطع رہتے ہیں انہیں بھی فی سبیل اللہ کے تحت داخل مان لیا جائے، تو فقر کی شرط کے ساتھ کیا مضائقہ ہے کہ انہیں عام فقرا کے مقابلہ میں ایک ممتاز مقام دیدیا جائے۔ ان کی تشریحات کو اختلاف کا نام دینا، پھر ان میں ترجیحات کا دعوی کرنا دلیلِ کم نظری ہے، اس طرح کی باتوں سے امت میں انتشار پیدا ہوتا ہے، اس لئے پرہیز کرنا چاہیے۔

مستفتی نے ان آخری دو اقوال کے لئے اپنے ایک مضمون کا حوالہ دیا ہے کہ اس میں تیس سے زیادہ علما وفقہا کی رایوں کا استقصا کیا گیا ہے جو اسی کے قائل ہیں۔ افسوس کہ ہم اس مضمون کی زیارت سے محروم ہیں، ورنہ ہم بھی اپنی معلومات میں اضافہ کرتے، لیکن ہمارے سامنے جو استفتا ہے اس کی تحقیقات کو دیکھتے ہوئے اندازہ ہوتا ہے کہ مذکورہ مضمون میں بھی ایسی ہی جدت طرازیاں ہوں گی، جن کا جلوہ یہاں نظر آ رہا ہے، بیچارہ مستفتی خفا ہے کہ ہم نے اتنی تحقیق سے تیس سے زائد علما وفقہا کی رایوں کو جمع کیا ہے ”مگر آج کل کے بعض مقلد جامد قسم کے اہل علم ان سب علما کی رایوں اور ان کے دلائل کو نظر انداز کرتے ہوئے محض پہلے قول پر اڑ گئے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ جمہور کا مسلک ہے، جس سے ہٹنا جائز نہیں ہے، اور اب اس مناقشے نے اچھے خاصے نزاع کی صورت اختیار کر لی ہے“۔

سبحان اللہ! جہاں کوئی مناقشہ نہ تھا۔ وہاں آپ نے غلط لکڑی پھینک کر نزاع کی صورت پیدا کی، اور اب آپ فریاد کرتے ہیں کہ اس مناقشے نے اچھے خاصے نزاع کی صورت اختیار پیدا کر لی ہے۔ ؎ خود ذبح بھی کرے ہے خود لے ثواب الٹا

ایک طرف پوری امت کے علما وفقہا ہیں، جن میں قرون مشہود لہا بالخیر کے سلف بھی ہیں، اور ان کے بعد ان کے برگزیدہ جانشیں بھی، کئی صدیوں تک ان تمام حضرات کا اتفاق رہا، ان کے عرصہ دراز کے بعد بقول مستفتی چند ایک حضرات نے اس میں ایک نئی راہ نکالی، اور اکا دکا کچھ لوگ اس کے بھی قائل ہوئے، شدہ شدہ مستفتی کی تلاش وجستجو کے مطابق تیس سے کچھ زائد علما وفقہا ہوئے جنھوں نے فی سبیل اللہ کے مفہوم میں توسیع کو درست اور راجح قرار دیا۔ خیال کیجئے، اتنی بڑی تعداد کا اتفاق جسے سوادِ اعظم کہئے، اجماع امت کہئے، ان کے مقابلے میں محض تیس سے زائد حضرات کی رایوں کا کیا اعتبار؟..... اور یہ بھی ہم مستفتی کی بات تسلیم کر کے کہہ رہے ہیں، ورنہ متأخرین کے اختلاف کی حقیقت ہم واضح کر چکے ہیں کہ یہ محض اختلاف لفظی ہے.... پھر جناب مستفتی نے سوادِ اعظم اور اجماعِ امت کی پیروی کرنے والوں پر مقلد جامد کی پھبتی کسی ہے، خیر یہ تو ایک فیشن ہے، کہ اگر کسی ذہین آدمی کی نئی مگر بے بنیاد تحقیق کو علما تسلیم نہیں کرتے تو وہ جدید محقق ان پر یہ آوازہ کس کر مطمئن ہوجاتا ہے کہ یہ ''مقلدِ جامد'' ہیں، اور ہم سوچتے ہیں کہ یہ سیال اور ہرجائی قسم کے محققین تو شریعت کی ساری عمارت ہی کو غرقاب کر دینا چاہتے ہیں، ان میں سے ہر شخص ایک نئی راہ نکال کر اس پر چلنے کی دعوت سب کو دینے لگتا ہے، تو اب کس کس کے پیچھے یہ علما دوڑتے پھریں، پھر یہ کہ ان میں سے اکثر کے پاس سوائے بلند بانگ دعووں اور لفاظی کے دوسرا کوئی سرمایہ نہیں ہوتا۔ بلاشبہہ ہم جمہور کے مسلک سے انحراف نہیں کر سکتے، اور اقوال شاذہ کو کسی نظریہ وعمل کی بنیاد نہیں بنا سکتے، اس پر ہم کو اصرار ہے، آپ نے جمہور کے خلاف نظریہ پیش کر کے امت میں نزاع وشقاق کی راہ کھولی ہے، اس کی ذمہ داری آپ پر جاتی ہے، امت نے تو اب تک یہی سمجھا تھا کہ فی سبیل اللہ کا مصداق غازی ہے، مزید وسعت دی جائے تو بعض کے بقول حاجی بھی ہے، اور جس نے ان دونوں کے علاوہ کوئی بات کہی وہ یا تو شاذ قرار پائی یا اس میں کوئی تاویل کی گئی ہے، لیکن آپ نے ان شاذ اور مأوّل اقوال کو نظریہ اور تحقیق بنا کر پیش کیا، تو اس کی تردید ضروری ٹھہری کہ یہ تحقیق تحریف کی حد میں داخل ہوگئی، اب نزاع کا دروازہ بند کرنا ہے تو عام علماءِ امت سے مت کہئے کہ جمہور سے انحراف کر کے تیس سے زیادہ علماء کی رائے مان لو، بلکہ آپ سے گزارش ہے کہ ان تیس سے زیادہ (وہ بھی آپ کے بقول) علما کی رائے چھوڑ کر جمہور امت کی

راہ پر آجائیے، سارا نزاع ابھی ختم ہوا جاتا ہے، سلامتی جمہور کی رائے میں ہے۔ آئندہ بھی اس قسم کی نئی تحقیقات سے گریز فرمائیں، ان بدعات ومحدثات سے دین کو فائدہ نہیں پہونچے گا، نفس وہویٰ کا بازیچہ بن کر رہ جائے گا، کسی مسئلہ میں مختلف اقوال کا کتابوں میں نقل ہو جانا کچھ زیادہ اہم نہیں ہے، لیکن اقوالِ شاذہ کی کسی غلط نظریہ کی بنیاد بنا کر اصرار کرنا خطرناک ہے۔

تمہید کے اس تجزیہ میں اکثر سوالات کے جواب ہو گئے۔ البتہ چند اسوالوں کا جواب علیحدہ دینا ضروری ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ فی سبیل اللہ کے صرف غزوہ یا جہاد کے ساتھ مخصوص ہونے کی دلیل کیا ہے؟۔

جواب یہ ہے کہ ایسے متفق علیہ اور اجماعی قول پر دلیل طلب کرنا سخت باعثِ تعجب ہے، کیا یہ کوئی دلیل نہیں کہ نزولِ قرآن کے عہد میں، اس کے بعد تابعین وائمہ کے عہد میں بالاتفاق اس سے یہی معنی مراد لیا جاتا تھا، ان سب کے ساتھ ایک قول حاجی کے متعلق بھی پیش کیا جاتا ہے کہ وہ بھی بعض صحابہ کے نزدیک فی سبیل اللہ کا مصداق تھا۔ پس فی سبیل اللہ مجاہد کے ساتھ مخصوص نہ رہا، اس کی حقیقت ابھی تھوڑی دیر کے بعد ہم واضح کریں گے۔

فی سبیل اللہ کے لغوی معنی میں بے شک بہت وسعت ہے، اور یہ اس لحاظ سے تمام امور خیر کو شامل ہے، لیکن یہ بات بھی بے غبار ہے کہ یہ ایک شرعی اصطلاح ہے، یہ جب قرائن سے خالی مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا مفہوم محض جہاد فی سبیل اللہ ہوتا ہے۔ چنانچہ قرآن وحدیث میں یہ لفظ بکثرت اس معنی میں استعمال ہوا ہے، اس کی تخصیص کی دلیل اہلِ زبان کا استعمال ہے اور لغت میں اس سے بڑی اور کیا دلیل چاہئے، ائمہ لغت نے اسے صراحۃً ذکر کیا ہے، چنانچہ ’’القاموس المحیط‘‘ میں ہے:

’’واتفقوا فی سبیل الله ای الجهاد، وکل ما امر الله به من الخیر و استعماله فی الجهاد اکثر‘‘۔

فی سبیل اللہ یعنی جہاد، اور ہر وہ خیر جس کا اللہ نے حکم دیا ہے، اور اس کا استعمال جہاد میں زیادہ تر ہے۔

صاحبِ قاموس نے پہلے اس کا وہ معنی بتایا جو عام طور سے اس کا مصداق ہے، پھر وہ معنی بتایا جو لغت کے عموم سے مفہوم ہوتا ہے، مگر پھر صراحت کردی کہ جہاد ہی کے معنی میں اس زیادہ تر استعمال ہے، اس سے ثابت ہوا کہ بغیر قرینہ کے یہ لفظ استعمال ہوتو اس کا معنی جہاد ہوگا، اور اگر اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہوگا تو اس کا لحاظ کیا جائے گا۔ چنانچہ 'لسان العرب' میں دیکھئے:

وقوله فی سبیل الله ارید به الذی یرید الغزو ولایجد ما یبلغه مغزاة فیعطی من سهمه".

اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فی سبیل اللہ" اس سے مراد وہ شخص ہے جو غزوہ کا ارادہ رکھتا ہو، لیکن اس کے پاس اس کے اسباب وسامان نہ ہوں تو اسے زکوۃ میں سے اس کا حصہ دیا جائے گا۔

اس معنی کی تعیین کے بعد پھر عام لغوی معنی کا ذکر کرتے ہیں۔

وکل سبیل ارید به الله عزوجل وهو بر فهو داخل فی سبیل الله".

ہر وہ راہ جس سے اللہ تعالیٰ کی رضا کا قصد ہو اور وہ عمل نیکی ہو تو وہ بھی فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔

علامہ سید مرتضیٰ بلگرامی زبیدی "تاج العروس شرح قاموس" میں لکھتے ہیں کہ:

وقال ابن الاثیر وفی سبیل الله عام یقع علی کل عمل خالص سلک به طریق التقرب الی الله عز وجل باداء الفرائض والنوافل وانواع التطوعات واذا اطلق فهو فی الغالب واقع علی الجهاد حتی صار لکثرة الاستعمال کانه مقصور علیه". (بحوالہ النہایہ ٣٦٦/١٧)

علامہ ابن اثیر نے فرمایا کہ سبیل اللہ عام ہے، ہر اس عمل خالص پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کیا جائے، مثلاً فرائض ونوافل، اور مختلف کارِ خیر کی انجام دہی، اور جب وہ مطلق بولا جاتا ہے تو غالب یہ ہے کہ اس سے مراد جہاد ہوتا ہے، بلکہ وہ اس معنی میں کثرتِ استعمال کی وجہ سے ایسا ہوگیا ہے کہ گویا بس یہی اس کا معنی ہے۔

"شرح کبیر علی المقنع" میں ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں کہ:

”لان سبیل اللہ عندالاطلاق انما ینصرف الی الجهاد فان کل ما فی القرآن من ذکر سبیل الله انما ارید به الجهاد الاالیسیر فیجب ان یحمل ما فی آیة الزکوة علی ذالک لان الظاهر ارادته“. (۲/۶۹۸)

سبیل اللہ اطلاق کے وقت جہاد کے معنی میں ہوتا ہے، چنانچہ قرآن میں جہاں جہاں سبیل اللہ کا ذکر آیا ہے اس سے مراد جہاد ہی ہے، مگر کہیں کہیں۔ اس لئے آیتِ زکوۃ میں سبیل اللہ کو اسی معنی پر محمول کرنا واجب ہے، کیوں کہ ظاہراً اسی کا ارادہ کیا گیا ہے۔

مشہور شافعی عالم ومحقق امام محی الدین نووی تحریر فرماتے ہیں کہ:

”واحتج اصحابنا بان المفهوم فی الاستعمال المتبادر الی الافهام ان سبیل الله هو الغزو واکثر ماجاء فی القرآن العزیز کذالک“. (المجموع ۶/۲۱۲)

ہمارے اصحاب نے استدلال کیا ہے کہ استعمال میں اس کا متبادر مفہوم یہ ہے کہ اس سے مراد غزوہ ہے، اور قرآن پاک میں زیادہ تر اسی معنی میں آیا ہے۔

ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ فی سبیل اللہ کا مصداق عرفِ عام میں جہاد ہے، اس کے علاوہ کسی مصداق کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ اسی لئے میں نے عرض کیا تھا کہ اس پر دلیل کا مطالبہ حیرت کی بات ہے، اس کے علاوہ دوسرے مصادیق کے لئے آپ دلیل دیں تا کہ ان کا جائزہ لیا جاسکے۔

تیسرے سوال میں مستفتی نے فی سبیل اللہ کے غزوہ کے ساتھ مخصوص نہ ہونے پر حضرت ام معقل کی حدیث سے استدلال کیا ہے، یہ حدیث ابوداؤد میں کئی طرق سے مروی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ”ان کے شوہر ابو معقل نے اپنا اونٹ فی سبیل اللہ وقف کر دیا تھا، اس لئے یا تو ام معقل نے خود ہی اسے حج میں استعمال نہیں کیا یا انہوں نے ابو معقل سے مانگا تو انہوں نے فی سبیل اللہ کا عذر بیان کیا، اس پر ان حضرات نے حضور ﷺ سے استفتا کیا تو آپ نے حج کو بھی فی سبیل اللہ قرار دیتے ہوئے اونٹ کو دینے کا حکم دیا“۔

اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ صحابہ کرام کے عرف میں اس کا مصداق کوئی دوسرا معنی علاوہ غزوہ کے، تھا ہی نہیں، اگر ہوتا تو اس عذر ومعذرت اور اس استفتا کی نوبت نہ آتی۔

تاہم یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے حج کو فی سبیل اللہ میں شامل کردیا تو اب تو اس میں داخل ہے؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ رسول اللہ ﷺ کے داخل کردینے کے بعد کس کو مجالِ انکار ہوسکتا ہے، لیکن یہ بھی غور کرلینا چاہئے کہ فی سبیل اللہ میں آپ نے اس کو کہاں اور کس مسئلہ میں داخل کیا ہے؟ اگر آپ غور کریں گے تو صاف ظاہر ہوگا کہ اس حدیث کا تعلق مصارفِ زکوۃ سے نہیں ہے، یہ مسئلہ یا تو وقف کا ہے یا نذر کا ہے، یعنی حضرت ابو معقل نے اس اونٹ کو فی سبیل اللہ نامزد کرنے کی نذر کرلی تھی یا یہ کہ اسے فی سبیل اللہ وقف کیا تھا، اس سے مراد زکوۃ نہیں ہے، کیوں کہ زکوۃ کا مال بیوی کو نہیں دیا جاسکتا۔ اونٹ اموالِ ظاہرہ میں سے ہے، اور اموالِ ظاہرہ کی زکوۃ خود مالک نہیں تقسیم کرتا، اولاً وہ امام کی تحویل میں آتا ہے، پھر وہ اپنی صوابدید سے تقسیم کرتا ہے، پس مستفتی نے اس کے بارے میں زکوۃ کا ہونے کا جو فیصلہ کیا ہے وہ غلط ہے۔

بہرحال یہ اونٹ فی سبیل اللہ خواہ نذر ہو یا وقف، بہرحال زکوۃ کے مسئلے سے اس کا تعلق نہیں ہے، اسی لئے عموماً صحابہ کرام اور بعد کے بیشتر ائمہ بلکہ ائمہ اربعہ نے فی سبیل اللہ سے مراد غزوہ وجہاد ہی لیا ہے، حج نہیں، ورنہ ان حضرات کے سامنے بھی یہ حدیث موجود تھی۔ اس کے باوجود انہوں نے زکوۃ کے مصارف میں حج کو نہیں شمار کیا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس حدیث کا تعلق زکوۃ کے مصارف کے ساتھ نہیں۔ امام مالک نے تو یہاں تک فرمایا ہے کہ:

”سبیل اللہ کثیرۃ ولکنی لا اعلم خلافاً فی ان المراد بسبیل اللہ ھٰھنا الغزو“. (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۸۷۶)

سبیل اللہ تو بہت ہیں لیکن میرے علم میں اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سبیل اللہ سے مراد یہاں (یعنی مصارفِ زکوۃ میں) محض غزوہ ہے۔

اور اگر کوئی اس سلسلہ میں بعض ائمہ یا بعض حضرات صحابہ کرام کے اقوال سے استدلال کرکے اس پر اصرار کرے کہ حج بھی اس میں داخل ہے تو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ بابِ زکوۃ میں فی سبیل اللہ کا اصل مصداق تو وہی ہے جس پر بیشتر صحابہ وتابعین وائمہ کا اتفاق ہے، البتہ لغوی معنی کی مناسبت سے حضور اکرم ﷺ نے مسئلہ وقف یا مسئلہ نذر میں چونکہ حج کو بھی اس کے تحت

داخل کر دیا ہے، اسی پر قیاس کر کے ان حضرات نے مصارفِ زکوۃ میں بھی حج کو فی سبیل اللہ کے تحت داخل کر دیا ہے، اس طرح یہ مسئلہ قیاسی بن جاتا ہے، تاہم اس سے مصارفِ زکوۃ کے آٹھ میں منحصر ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، کیوں کہ حج الگ سے مصرف نہیں ہے، فی سبیل اللہ کے اندر داخل ہو کر مصرف ہے۔

فی سبیل اللہ میں جن حضرات نے حج کو داخل کیا ہے، مستفتی نے ان کی ایک فہرست دی ہے، ان میں چند صحابہ کرام کا نام ہے، مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت ابولاس رضی اللہ عنہم۔ تابعین میں حضرت حسن بصری علیہ الرحمہ بھی اسی فہرست میں ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت حسن بصری کے متعلق تو ان کا دعوی درست ہے لیکن باقی حضرات کے متعلق ان کا دعوی محل نظر ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے بارے میں امام بخاری نے ''**یُذکَرُعن ابن عباس**'' کا لفظ لکھا ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ یہ لفظ ضعفِ نسبت پر دلالت کرتا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں نقل کیا ہے کہ امام احمد پہلے زکوۃ کے مال سے غلام خرید کر آزاد کرنے کے قائل تھے مگر پھر اس سے رجوع کر لیا، فرماتے ہیں ''میرے نزدیک ایسا کرنا صحیح نہیں ہے'' لوگوں نے ان کے سامنے حضرت عبداللہ بن عباس کا مذکورہ بالا اثر رکھا تو انہوں نے فرمایا کہ ''اس میں اضطراب ہے''۔ (فتح الباری ۴۲۳/۳)

حضرت امام احمد کے اس قول سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن عباس کا یہ اثر قابلِ استناد نہیں ہے، پھر کیوں کر اس قول کی نسبت ان کی طرف یقینی ہو سکتی ہے؟۔

حضرت ابولاس کی روایت کے رجال تو ثقہ ہیں، لیکن اس میں ایک راوی ''محمد بن اسحاق'' ہیں، جن کی روایتِ عنعنہ [۱] قابل قبول نہیں ہوتی۔ اور یہ روایت اسی طور پر ہے، اس لئے یہ روایت محل نظر بن گئی، چنانچہ ابن منذر فرماتے ہیں کہ ''اگر ابولاس کی یہ حدیث صحت کے ساتھ ثابت ہو جائے تو میں اس کا قائل ہو جاؤں گا''۔ (فتح الباری ۴۲۳/۲)

دوسرے یہ کہ حضرت ابولاس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ مستفتی کے مزعومہ نظریہ کے قائل ہیں، صحیح نہیں ہے، وہ تو ایک روایت بیان کرتے ہیں کہ ''**حملنا النبی ﷺ علی ابل الصدقة للحج**''۔ (فتح الباری ۴۲۲/۳)

ہم کو رسول اللہ ﷺ نے حج کے واسطے صدقہ کے اونٹوں پر سوار کیا، اس سے یہ کہاں معلوم ہوا کہ حضرت ابولاس اس کے قائل تھے کہ فی سبیل اللہ میں حج داخل ہے، بالخصوص جبکہ اس حدیث میں تاویل کا احتمال ہے، کہ ان کے فقیر ہونے کی وجہ سے انہیں ان اونٹوں پر حج کرایا گیا ہو، انہیں بطور ملکیت دیا نہ گیا ہو''۔ (فتح الباری ۴۳۲/۳)

مستفتی نے ائمہ فقہ میں امام محمد، امام احمد اور امام اسحاق بن راہویہ کا نام لیا ہے۔

امام محمد تو خیر اس کے قائل ہیں، صاحب فتح الباری نے امام احمد اور امام اسحاق سے ایک روایت اسی طرح کی ضرور نقل کی ہے، لیکن ابھی ہم بتا چکے ہیں کہ امام احمد اس سے رجوع کر چکے ہیں، نیز ''شرح کبیر'' میں ہے کہ:

''اختلفت الرواية عن احمد فی ذالک فروی عنه انه لا يصرف منها فی الحج ...وهی الاصح''. (شرح کبیر لابن قدامہ ۶۹۸/۲)

امام احمد علیہ الرحمہ سے اس باب میں روایت مختلف ہے، ایک روایت میں ہے کہ اس میں سے حج میں نہیں صرف کیا جائے گا۔

پس امام احمد کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں ہے، علماءِ مجتہدین میں سے امام ابن تیمیہ، علامہ شوکانی اور شاہ ولی اللہ صاحب کو بھی پیش کیا ہے، ہمارے پاس اول الذکر دونوں بزرگوں کی بروقت کوئی تصنیف نہیں ہے، اس لئے ان کے متعلق تو کچھ نہیں عرض کر سکتے، لیکن حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ کے متعلق یہ دعوی کہ وہ حج کو فی سبیل اللہ میں داخل مانتے تھے، صحیح نہیں ہے۔ شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ:

''والجملة فی ذالک ان الحاجات من هذاالنوع وان كانت كثيرة جداً لكن العمدة فيها ثلاثة المحتاجون، وضبطهم الشارع بالفقراء والمساكين وابناء السبيل والغارمين فی مصلحة انفسهم ، والحفظة، وضبطهم بالغزاة والعاملين على الجبايات ''الخ. (حجۃ اللہ البالغہ ۴۵/۲)

مصارفِ زکوۃ کے بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر چہ اس نوع کی حاجات بہت ہیں مگر ان میں تین پر مدار ہے، اول 'محتاج'' اور شریعت نے ان کو فقراء ومساکین اور ابن السبیل

نیز اپنی ذاتی منفعت کے اعتبار سے مقروض اور اہل غرامت کے ساتھ مختص کیا ہے۔ دوسرے ''حفظہ'' انہیں شریعت نے غازی اور عامل کے نام سے منضبط کیا ہے۔

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد صرف غزاۃ ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ دس علما کی فہرست میں صرف چار کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے حج کو فی سبیل اللہ کے دائرہ میں داخل کیا ہے، اور چار کے بارے میں دعوی کی صحت بہت کچھ مشتبہ ہے، اسی طرح اگر تیس سے زیادہ علما کا تجزیہ کیا جائے تو کیا عجب ان میں سے بہت سے اس فہرست سے خارج ہو جائیں۔

(۴) مستفتی نے سوال کیا ہے کہ ''فتاوی ظہیریہ'' اور ''فتاوی غینانی'' کے رو سے (فی سبیل اللہ سے) مراد طالب علم ہے۔ فتاوی ظہیریہ کے مؤلف قاضی ظہیر الدین بخاری (متوفی ۶۱۹ھ) ساتویں صدی کے عالم ہیں، جن کے فتوی پر اعتماد کرتے ہوئے آٹھ سو سال سے اب تک عمل کیا جا رہا ہے، اور عربی مدرسوں کے طلبہ کو بھی زکوۃ کا مستحق قرار دیا جا رہا ہے، جب کہ اصولی طور پر یہ طبقہ زکوۃ کے آٹھ مصارف میں منصوص طور پر شامل نہیں ہے، تو فی سبیل اللہ کا واحد مصداق غزوہ یہاں کہاں رہا''؟۔

مستفتی کو معلوم ہونا چاہئے کہ ''فتاوی ظہیریہ'' پر اعتماد کر کے نہیں، ان سے بہت پہلے سے خود جناب نبی کریم ﷺ کے دورِ مبارک سے علم کے طالبین کو جن کی ایک خاصی تعداد اصحابِ صفہ میں شامل تھی، زکوۃ کا مستحق قرار دیا جا چکا ہے، اور یہ فی سبیل اللہ میں شامل ہونے کی وجہ سے نہیں، ان کے فقر وغربت کی وجہ سے! جو لوگ حدیث کی کتابوں پر نظر رکھتے ہیں وہ اس بات سے خوب واقف ہیں۔ آج بھی طلبہ کو جو مستحقِ زکوۃ قرار دیا جاتا ہے وہ ان کے فقر واحتیاج کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ ''فتاوی شامی'' میں اس کی تصریح موجود ہے ''درمختار'' میں ہے کہ طالب علم کے لئے اگرچہ وہ غنی ہو زکوۃ لینے کی تصریح بعض حضرات نے کی ہے، اس کی تردید کرتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں کہ:

وھذا الضرع مخالف لاطلاقھم الحرمة فی الغنی ولم یعتمدہ احد

قلت وهو كذالك والاوجه تقييده بالفقير". (فتاوی شامی ۲/۳۴۰)

یہ جزئیہ فقہا کے اس قاعدہ کے خلاف ہے کہ غنی کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے، اسی لئے اس پر کسی نے اعتماد نہیں کیا ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح ہے اور درست یہ ہے کہ فقیر کے ساتھ وہ مقید ہے۔

اس سوال کے ضمن میں مستفتی نے ایک اور عجیب سوال اٹھایا ہے، فرماتے ہیں کہ ''جن علمانے اس قسم کا (یعنی طلبہ وغیرہ کو فی سبیل اللہ کے تحت داخل کرنے کا) فتوی دیا ہے اور جنہوں نے اس پر عمل کیا، کیا وہ سب دین وشریعت سے منحرف تھے''؟۔

یہ سوال بہت تعجب خیز ہے، کیوں کہ شروع تمہید میں خود مستفتی اس بات کا فیصلہ سنا چکے ہیں کہ فی سبیل اللہ کے مصداق ومفہوم کے سلسلے میں ''اختلافات بنیادی نہیں ہیں، کیوں کہ ان میں جائز وناجائز کی بحث نہیں پیدا ہوتی بلکہ ان کی حیثیت زیادہ سے زیادہ راجح اور مرجوح کی سی ہے''۔

غور کیجئے، جناب مستفتی خود اس اختلاف کو فروعی قرار دیتے ہیں، اور یہ کہ اس میں جائز وناجائز کی بحث نہیں پیدا ہوتی، پھر فروعی اختلاف کا حوالہ دے کر اتنا سنگین سوال اٹھانے کا کیا موقع ہے کہ ''کیا یہ علماء، دین وشریعت سے منحرف تھے''؟ کیا جس چیز میں اختلاف کی وجہ سے جائز وناجائز تک کی بحث نہیں پیدا ہوتی اس کے کسی ایک پہلو کو لے کر کسی کو دین وشریعت سے منحرف قرار دیا جاسکتا ہے؟ آخر آپ چاہتے کیا ہیں؟ ان فروعی مسائل پر اختلاف کی بنیاد پر اتنا سخت فتوی کیوں لینا چاہتے ہیں؟۔ یاللعجب

پھر ایک سوال اور بھی بے معنی سا کیا ہے کہ ''ہمارے علماء کرام کیوں آٹھ سو سال تک خاموش رہے؟ بلکہ خاموشی سے عمل کرتے رہے''؟ میں پوچھتا ہوں کہ کیا آپ نے تحقیق کر لی ہے آٹھ سو سال تک تمام علما خاموش رہے ہیں؟ کاش آپ شامی وہیں پڑھ لئے ہوتے جہاں سے فتاوی ظہیریہ کا یہ فتوی نقل کیا ہے، تو آپ کو پتہ چل جاتا کہ اس پر اعتراض کیا گیا ہے، اور اعتراض بھی معقول ہے، کچھ تو آگے پیچھے دیکھ لیا جاتا ہے۔

(۷) علما اگر فقر واحتیاج کے ساتھ متصف ہوں گے تو وہ بھی مستحقِ زکوۃ ہوں گے؟۔

یہ تو بدیہی بات ہے، اسے پوچھنے کی کیا ضرورت ہے؟۔ اس سوال کے ذیل میں بھی مستفتی نے ایک عجیب سوال قائم کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ’’یہ جو کہا جاتا ہے کہ زکوۃ کی رقم صرف طلبہ کے خورونوش ہی پر صرف کی جائے، اس کی دلیل کیا ہے‘‘؟۔

سبحان اللہ! عجیب سوال ہے، بے سر پیر کا، کس نے دعوی کیا ہے کہ زکوۃ کی رقم صرف طلبہ کے خوردونوش پر ہی صرف کی جائے، پہلے مستفتی اس سوال کی وضاحت کریں، پھر جواب کا مطالبہ کریں۔

(۸) امام کاسانی کا یہ فتوی کہ فی سبیل اللہ میں تمام امورِ خیر شامل ہیں، صرف غازی کے شامل ہونے کے خلاف نہیں ہے، دونوں کا محل الگ الگ ہے، ایک میں اس کا مفہومِ اصطلاحی اور مصداق بتایا گیا ہے۔ اور دوسرے میں اس کا مفہومِ لغوی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اگر کوئی امام کاسانی کے فتوی کی بنیاد پر موجودہ دور میں دینی خدمت گاروں کو بھی فی سبیل اللہ میں داخل کرے، اور وہ لوگ اپنے فقر کی وجہ سے زکوۃ کے مستحق ہوں تو اسے کون گمراہ یا دین سے منحرف قرار دینے کی جرأت کرسکتا ہے؟ لیکن اگر کوئی شخص یہ فتوی دینے لگے کہ یہ دینی خدمتگار باوجود غنا کے زکوۃ لینے کے مستحق ہیں یا دینی خدمات سے متعلق ضروریات مثلاً تعمیر، اشاعت، تنخواہ اور دوسرے منصوبوں میں زکوۃ کی رقم صرف کی جاسکتی ہے تو بے شک یہ گمراہی اور دین سے انحراف ہے، کیوں کہ باوجود غنا کے عاملین اور مؤلفۃ القلوب اور بعض ائمہ کے نزدیک غازی کے علاوہ کسی کو زکوۃ نہیں دی جاسکتی، اسی طرح زکوۃ کی ادائیگی کے لئے تملیک بنیادی شرط ہے، زکوۃ کے مصارف امورِ خیر نہیں ہیں۔ اس کے مصارف اشخاص وافراد ہیں، جب تک کسی شخص کی ملکیت میں زکوۃ کی رقم نہیں پہونچے گی ایتاءِ زکوۃ کا معنی پورا نہیں ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ ان حدوں کو توڑنا بلاشبہہ گمراہی ہے۔ آپ شوق سے دینی خدمتگاروں کو فی سبیل اللہ کا تمغہ امام کاسانی کے فتوے کے سہارے دیں، لیکن اگر اسی بنیاد پر آپ نے یہ کوشش کی یہ خدمتگار غنی ہوں، جب بھی ان پر زکوۃ صرف کی جائے یا ان کے ایسے پراگراموں اور ضروریات پر بھی جن میں تملیک نہیں پائی جاتی، زکوۃ صرف کی جائے، تو یہ امام کاسانی کے فتوی سے انحراف اور جمہورِ امت سے بغاوت ہے۔ اس لئے آپ کا یہ قول شاذ اور مردود قرار پائے گا، اس سے جو لوگ موافقت نہ

کریں، انہیں آپ مقلد قسم کے علما کہہ لیں، یہ تقلید تو ہمارے لئے باعث نجات اور سرمایۂ سعادت ہے، یہ حضرات دین میں راسخ القدم ہیں، انہیں سے دین کی حفاظت ہے، ورنہ مجتہد قسم کے علما تو دین کو نہ جانے کس منڈی میں فروخت کر آئیں۔

(۹) اس سوال میں فضول دعاوی اور مہمل تکرار کی کثرت ہے، البتہ دو باتیں اس میں نئی ذکر کی ہیں، اور دونوں میں مستفتی نے غلطی کی ہے، اول طالب علم اور علما کو فی سبیل اللہ میں داخل کرنے کے لئے ایک حدیث پیش کی ہے، اور بزعم خود ایک منصوص دلیل فراہم کردی، حدیث یہ ہے:

”من دخل فی مسجد نا هذا لیتعلم خیراً اویعلمه کان کالمجاهد فی سبیل الله“. (ابن حبان، مسند احمد، مستدرک حاکم)

جو شخص ہماری اس مسجد میں اس لئے داخل ہوا کہ خیر سیکھے یا سکھائے، وہ مجاہد فی سبیل اللہ کی طرح ہے۔

تعجب ہے کہ طالب علم یا عالم کو حضور ﷺ نے مجاہد فی سبیل اللہ کی طرح قرار دیا ہے، ظاہر ہے کہ تشبیہ میں مشبہ، مشبہ بہ کے اندر داخل نہیں ہوتا ہے، ورنہ تشبیہ کی ضرورت ہی کیا ہے؟ فی سبیل اللہ تو مجاہد ہے، اور طلبہ وعلما ان کے مشابہ ہیں، وہ خود فی سبیل اللہ میں داخل نہیں ہیں۔ یعنی باعتبار مفہومِ اصطلاحی کے۔ مفہومِ لغوی کے اعتبار سے ان کے فی سبیل اللہ میں داخل ہونے کا منکر ہی کون ہے؟۔

اور اگر مستفتی کی منطق استعمال کی جائے یعنی لفظ کے صرف ظاہری لغوی معنی کو لیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ”حضور نے ہر طالب علم اور ہر عالم کو یہ بشارت کب دی ہے؟ یہ بات اس شخص کے لئے فرمائی ہے جو آپ کی مسجد میں یعنی مسجد نبوی میں داخل ہو“ یہاں کیا ”فی مسجدنا هذا“ اپنے ظاہری اور لغوی معنی پر نہیں ہے؟۔

دوسری بخاری ومسلم کی ایک روایت سے استدلال ہے، جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ خیبر کے موقع پر ایک مقتول کا خوں بہا زکوۃ کے اونٹوں سے ادا کیا تھا۔ فرماتے ہیں کہ ”حافظ ابن حجر نے اس کی شرح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ قاضی عیاض کے بیان کے

مطابق بعض علما مصالح عامہ میں زکوۃ صرف کرنا جائز سمجھتے ہیں، ان کی دلیل یہ اور دوسری حدیث ہے"۔ (فتح الباری ۱۱/۱۴۸)

افسوس مستفتی کو فتح الباری میں صرف اتنا ہی نظر آیا کہ قاضی عیاض نے بعض علما کا ایسا ایسا قول نقل کیا ہے، اس کے علاوہ گویا اور کچھ لکھا ہی نہیں ہے۔ جس بات کو صاحب فتح الباری نے سب سے زیادہ نا قابل اعتنا سمجھا تھا وہی مستفتی کے یہاں سب سے اہم ہوگئی، نہ جانے یہ بعض علما کون صاحب ہیں؟ کیا ایسے ہی مجہول علما کی تقلید کرنے میں آدمی جامد تقلید سے آزاد ہوتا ہے۔

اس کے متعلق بقدر ضرورت تفصیل یہ ہے کہ اس حدیث میں "**فواده من ابل الصدقة**" کا جو لفظ آیا ہے وہ صرف سعید بن عبید کی روایت میں ہے، ورنہ ان کے علاوہ اور بھی کئی ثقہ راویوں سے یہ روایت دوسرے الفاظ سے مروی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ۔

"وفی روایة ابی لیلیٰ "فواده من عنده" وفی روایة یحییٰ بن سعید "فعقله النبی ﷺ من عنده" وفی روایة حماد بن سلمه "من قبله" وفی روایة اللیث عنه "فلما رأی ذالک النبی ﷺ اعطی عقله". (فتح الباری ۱۲/۲۸۹)

ابولیلیٰ کی روایت میں "فواده من عنده" (یعنی اپنے پاس سے دیت ادا کی) کا لفظ ہے، اور یحییٰ بن سعید کی روایت میں بھی یہی معنی ہے، اور حماد بن سلمہ کی روایت میں "من قبلہ" کا لفظ ہے، جو سابق روایت کے ہم معنی ہے، اور لیث کی روایت میں صرف یہ ہے کہ "حضور ﷺ نے دیت ادا کی"۔

مسلم شریف میں امام مسلم نے اپنے دستور کے مطابق متعدد طرق سے اس روایت کو ذکر کیا ہے، اور ہر ایک کا مضمون یہی ہے کہ "آپ نے اپنے پاس سے دیت ادا کی" صرف یہی ایک طریق یعنی "سعید بن عبید عن بشیر بن یسار" ایسا ہے جس میں یہ ہے کہ آپ نے صدقہ کے اونٹوں سے دیت ادا کی۔ حافظ ابن حجر تحریر فرماتے ہیں کہ "بعض حضرات نے اسے سعید بن عبید کی غلطی قرار دیا ہے (فتح الباری ۲/۲۹۰) اور بعض حضرات نے دونوں طرح کی روایتوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ دیت تو آپ نے اپنے پاس سے ہی ادا کی ہے، لیکن غالباً بیت المال سے

صدقہ کے اونٹوں کو خرید کر دیا، یا بیت المال کے ان اموال سے دیا جو مصالح عامہ کے لئے متعین ہوتے ہیں، لیکن چونکہ بلا معاوضہ ملا، اس لئے اسے صدقہ سے تعبیر کر دیا۔ غرض یہ کہ صدقہ کا مصرف چونکہ دیت نہیں ہے، اس لئے بہر حال ''من اہل الصدقۃ'' کی تاویل کرنی ہوگی، یا اسے غلطی قرار دینا ہوگا، یہی صحیح طریقہ ہے۔ یہ نہیں کہ ''من اہل الصدقۃ'' کو اصل قرار دے کر قرآن وحدیث میں تحریف کا دروازہ کھولا جائے۔

حافظ ابن حجر نے بے شک قاضی عیاض کے حوالے سے کسی عالم کا نظریہ نقل کیا ہے کہ ''زکوۃ کی رقم مصالح عامہ پر صرف کی جاسکتی ہے'' اور یہ بھی صحیح ہے کہ امام نووی نے شافعیہ میں سے ابو اسحاق مروزی کا یہی قول نقل کیا ہے، لیکن یہ قول شاذ ہے، اس کی پیروی درست نہیں ہے، ان تفردات کو پڑھ لیجئے، ان سے استدلال نہ کیجئے۔

(۱۰) امام کاسانی کی تشریح لغوی جسے آپ فتوی قرار دینے پر مصر ہیں، اس میں '' اذا كان محتاجاً'' کی شرط لگی ہوئی ہے، یعنی وہ محتاج ہو، غنی نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اس میں تملیک بھی شرط ہے، چنانچہ انہوں نے زکوۃ کی تعریف میں 'یتملكه من الفقراء' لکھا ہے (بدائع الصنائع ۳۹/۲) یعنی فقیر کو مالک بنا دینا، اور پھر اس کی تفریعات میں لکھتے ہیں کہ۔

''وعلى هذا يخرج صرف الزكوة الى وجوه البر من بناء المساجد والرباطات والسقايات واصلاح القناطر وتكفين الموتى ودفنهم انه لم يوجد التمليك اصلاً''. (بدائع الصنائع ۳۹/۲)

اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے زکوۃ کی رقم مصارفِ خیر مثلاً مسجدوں یا مسافر خانوں یا پانی کی سبیل کی تعمیر یا پلوں کی درستگی اور مردوں کی تکفین وتدفین میں صرف کی تو یہ جائز نہیں ہے، کیوں کہ تملیک سرے سے نہیں پائی گئی۔

ان دونوں شرطوں کو نظر انداز نہ کیجئے، پھر کسی بھی اہل علم کو جو کسی علمی اور دینی خدمت میں مشغول ہو، زکوۃ دیجئے، کون کہتا ہے کہ ایسے اشخاص وافراد کو زکوۃ لینی درست نہیں ہے۔ امام کاسانی کی ایک عبارت کی تکرار، اور دوسری عبارتوں سے اغماض کا کیا معنی؟ ان کی پوری بات سامنے رکھئے تو جمہور سے الگ ان کا کوئی فتوی نہیں۔

آخر میں مستفتی نے ایک نوٹ لکھا ہے، اس نوٹ [کے] لکھنے کی وجہ نہیں سمجھ میں آئی، فرماتے ہیں:

> ''واضح رہے کہ اس موقع پر غناء اور تملیک کی بحثیں چنداں اہمیت نہیں رکھتیں، جو محض ضمنی نوعیت کی ہیں۔ اصل بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ اہل علم جو علم دین کی تعلیم یا تدریس یا اس کی نشر واشاعت میں مشغول ہیں، وہ زکوۃ کے مستحق ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ خواہ وہ فقرا و مساکین کے مصرف میں داخل سمجھے جائیں یا فی سبیل اللہ کے مصرف میں''؟۔

اس نوٹ کو پڑھ کر گمان ہوتا ہے کہ موصوف غنا اور تملیک وغیرہ کے قصہ کو سرے سے ختم کر دینا چاہتے ہیں، ورنہ یہ دونوں چیزیں مصارف زکوۃ میں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، عاملین اور مؤلفۃ القلوب کے علاوہ باقی مصارف میں احتیاج وفقر شرط اول ہے، باقی اوصاف امتیازی خصوصیات کو ظاہر کرتے ہیں، اور تملیک کے بغیر زکوۃ کی ادائیگی کا تصور ہی نہیں ہوسکتا، پھر نہ جانے کیا مصلحت ہے کہ ان دونوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ ''یہ چنداں اہمیت نہیں رکھتیں''۔

کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

کہیں ایسا تو نہیں کہ آپ کے مقصد کی راہ میں یہی دونوں باتیں رکاوٹ ہوں، اس لئے آپ ان کی اہمیت گھٹا کر مصارف کے مضبوط حصار میں کوئی دراڑ پیدا کرنا چاہتے ہوں۔ اگر ایسا ہے (اور خدا کرے ایسا نہ ہو) تو آپ جمہور امت سے کٹ کر فکری انتشار کا باعث بن رہے ہیں، اس سے باز آیئے۔

والسلام علی من اتبع الھدیٰ

اعجاز احمد اعظمی

۱۶/محرم الحرام (۱۴۱۳ھ)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) ''عنعنہ'' کا مطلب یہ ہے کہ راوی بجائے ''حدثنا'' (ہم سے بیان کیا) کے ''عن فلان'' کہے، بعض کمزوریوں کی وجہ سے کچھ راویوں کا یہ طرز بیان حدیث کو ناقابل استناد بنا دیتا ہے۔

مسئلہ رفع یدین

پاکستان سے ایک مولوی صاحب ''برکت اللہ'' نامی آئے، اصلاً وہ ''بزرگا'' ضلع غازی پور کے باشندے ہیں، طبیعت میں تیزی اور خودرائی بہت تھی، علم معمولی، عقل ضرورت سے کم، زبان آوری از بس زیادہ۔ رفع یدین کے مسئلہ پر غازی پور میں ہنگامہ برپا کردیا۔ دعویٰ یہ تھا کہ ترکِ رفع یدین کیلئے احادیث میں کوئی دلیل نہیں ہے، اور بدونِ رفع یدین کے نماز نہیں ہوتی، اس سلسلے میں ایک استفتاء مدرسہ میں موصول ہوا، حسبِ ذیل جواب لکھا گیا۔ (اعجاز احمد اعظمی)

نماز میں تکبیر تحریمہ کے وقت تو بالاتفاق رفع یدین مسنون ہے، اس کے بعد رکوع میں جاتے وقت، رکوع سے اٹھتے وقت اور سجدوں سے اٹھ کر رفع یدین کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، اور روایتوں میں دونوں عمل یعنی رفع یدین اور ترک رفع یدین کا ذکر آتا ہے۔ امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک رفع یدین کا معمول ہے، اور امام اعظم ابوحنیفہ اور دیگر علماء کوفہ مثلاً سفیان ثوری رحمہم اللہ وغیرہ کے نزدیک ترک رفع یدین معمول بہ ہے، امام مالک رحمہ اللہ سے بھی مشہور روایت یہی ہے کہ رفع یدین نہ کیا جائے، **کمانقلہ النووی**۔

رفع یدین کی حیثیت:

بہرکیف اختلاف صرف مسنونیت میں ہے، رفع یدین نماز کے ارکان میں سے کسی کے نزدیک نہیں ہے، لہٰذا اس کے کرنے نہ کرنے کی بنیاد پر نماز نہ ہونے کا فتویٰ صادر کرنا بڑی جسارت کی بات ہے، اور پوری امت کی مخالفت ہے، رہا بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ ترک رفع یدین،

رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے، تو یہ ایک صریح غلطی ہے، ترک رفع یدین کا عمل خود رسول اللہ ﷺ اور متعدد صحابہ سے ثابت ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس موضوع پر تمام احادیث کو یکجا کر کے غور کیا جائے، اور رُوحِ نماز کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے، نیز یہ بھی پیشِ نظر رکھ لیا جائے کہ ابتداء اسلام میں نماز کے اندر پابندیاں کم تھیں، جوں جوں لوگ عبادات کے خوگر اور اسلام سے مانوس ہوتے گئے، نماز میں حدود و قیود کا اضافہ ہوتا گیا، اگر ان سب امور کو مدنظر رکھا جائے تو ترکِ رفع یدین کو ترجیح حاصل ہوگی، اور رفع یدین کا مسئلہ منسوخ ثابت ہوگا، لیکن ترجیح کا مسئلہ ایک طویل بحث کا طالب ہے، اس لئے ہم اس سے صرفِ نظر کر کے صرف وہ نقول و آثار لکھے دیتے ہیں، جن سے ترکِ رفع یدین کا ثبوت ملتا ہے۔

نبی کی نماز:

حضرت علقمہ ایک مشہور اور جلیل القدر تابعی ہیں، انہیں بیک وقت امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہر دو کی شاگردی کا شرف حاصل ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

قال عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ: ألا أصلی بكم صلوٰة رسول اللہ ﷺ فصلیٰ فلم یرفع یدیه إلا فی أول مرةٍ۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں تمہیں رسول اللہ ﷺ والی نماز پڑھاؤں؟ پھر آپ نے نماز پڑھی، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو پہلی مرتبہ کے بعد پھر نہیں اٹھایا۔

یہ روایت ترمذی، ابوداؤد اور نسائی میں ہے، اور صحیح ہے۔ علامہ ابن حزم نے اس کی تصحیح کی ہے، امام ترمذی نے اپنی کتاب میں اسے حسن قرار دیا ہے، امام نسائی کی سند کو علامہ ہاشم مدنی نے ''**کشف الرین عن مسئلة رفع الیدین**'' میں لکھا ہے کہ شرط شیخین (امام بخاری و مسلم) کے مطابق ہے۔

دیکھ لیجئے! حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، رسول اللہ ﷺ کے شب و روز کے رفیق ہیں، **صاحب النعلین والعصا** (پاپوش وعصا بردار) **صاحب السواک والمطھرة** (مسواک اور لوٹا ساتھ لے کر چلنے والے) ہیں، قدیم الاسلام ہیں، احادیث میں آپ کے فضائل و مناقب بکثرت ہیں، رسول اللہ ﷺ کے معتمد و مقرب ہیں، ان سے علم حاصل کرنے کی آپ نے ترغیب

دی ہے، حضرت ابوموسیٰ اشعری ؓ جب مدینہ طیبہ حاضر ہوئے تو آپ کو اور آپ کی ماں کو جناب رسول اللہ ﷺ کے درِ دولت پر اس کثرت سے حاضری دیتے دیکھا کہ انھیں اہل بیت میں سے سمجھنے لگے، یہ تفصیلات بخاری میں موجود ہیں۔ حضرت عمر ؓ نے کوفہ کا معلم بنا کر انھیں بھیجا، یہ عبداللہ بن مسعود اپنے شاگردوں کو رسول اللہ ﷺ کے طریقے پر نماز پڑھانا سکھاتے ہیں، اور بجز پہلی بار کے دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے، اور حقیقت یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے اس موقع کے علاوہ رفع یدین نماز میں بالکل ثابت نہیں ہے۔ اہل بصیرت دیکھ لیں کہ حضور ﷺ سے ترک رفع یدین کا ثبوت فراہم ہوا یا نہیں؟ کیا خدانخواستہ حضرت عبد للہ بن مسعود ؓ نے حضور کا نام لے کر آپ کے خلاف نماز پڑھنے کی تعلیم دی؟ نعوذ باللہ، حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ کے حالات کا جاننے والا تو اس کا تصور بھی نہیں کرسکتا، وہ لوگ دیوانے ہیں جو ایسے جلیل القدر اور علم سے معمور صحابی پر کسی قسم کا الزام لگاتے ہیں۔

تہمت بے جا:

بعض لوگوں نے کہا کہ حضرت عبدللہ بن مسعود ؓ، رسول اللہ ﷺ کا عمل (رفع یدین) بھول گئے، حیرت ہے، عبداللہ بن مسعود زندگی بھر حضور کے پیچھے نماز پڑھتے رہے، پانچوں نمازوں میں رفع یدین کا عمل بار بار دہرایا جاتا رہا، اور خود عبداللہ بن مسعود صحابہ کے ایک جم غفیر کے ساتھ رفع یدین کرتے ہیں، پھر فرائض ہی تک معاملہ محدود نہ تھا، نوافل میں بھی یہ کام ہوتا رہا، لیکن اچانک ایسا ہوا کہ رسول للہ ﷺ کے بعد عبداللہ بن مسعود یہ عمل فراموش کر گئے اور فراموشی بھی کیسی؟ ایسی کہ زندگی بھر پھر یاد نہ آیا، نہ خود آیا اور نہ کسی کے یاد دلانے سے یاد آیا؟ کیا اس بات کو ابتدائی عقل بھی قبول کرنے کے لئے تیار ہے، ایک روز کی بات ہوتی تو بھولنے کا امکان تھا، زندگی بھر کا عمل کیسے بھلایا جاسکتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ نسیان کا الزام دھرنے والوں نے فطرت انسانی سے اس درجہ بے خبری کا ثبوت دیا ہے، جس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل:

حضرت اسود بھی ایک جلیل القدر اور عظیم المرتبت تابعی ہیں، انھیں بھی امیر المومنین عمر بن الخطاب اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی شاگردی کا شرف حاصل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

رأیت عمر بن الخطاب یرفع یدیه فی اول تکبیرةٍ۔

میں نے حضرت عمر بن خطاب کو دیکھا کہ صرف پہلی تکبیر میں ہاتھ اٹھاتے تھے۔

یہ اثر امام طحاوی نے اور امام ابوبکر بن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے، اور صحیح ہے۔

حضرت عمر بن خطاب وہ ہیں کہ عبادات تو کجا عادات ومعاشرات میں بھی رسول اللہ ﷺ کے طریقے سے سرمو انحراف انھیں گوارا نہ تھا۔ نماز میں ایک ہی مرتبہ رفع یدین کرتے ہیں، اس سے کچھ ثابت ہوتا ہے یا نہیں؟۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل:

حضرت عاصم بن کلیب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

ان علیاً کان یرفع فی اول تکبیرةٍ من الصلوٰة ثم لایرفع۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نماز کی صرف پہلی تکبیر میں ہاتھ اٹھاتے تھے، پھر نہیں اٹھاتے تھے۔

حضرت علی کا یہ اثر امام طحاوی نے، امام ابوبکر بن ابی شیبہ اور امام بیہقی نے نقل کیا ہے، اس کی اسناد صحیح ہے، حافظ ابن حجر نے اس کے رجال کو ثقہ قرار دیا ہے، (درایہ) علامہ عینی نے مسلم کی شرط پر صحیح کہا ہے۔

یہ چوتھے خلیفہ ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی خدمت اقدس میں شعور کی آنکھیں کھولی ہیں، آپ کے محبّ ومحبوب ہیں، آپ کے چچازاد بھائی اور داماد ہیں، ان کا عمل بھی ترک رفع یدین ہی کا ہے، اس سے بھی کچھ ثابت ہوا یا نہیں؟۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے مشہور شاگرد اور معتمد تابعی حضرت مجاہد فرماتے ہیں کہ:

صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع یدیه إلا فی التکبیرة الاولیٰ من الصلوٰة.

میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، وہ نماز کی تکبیر اولیٰ کے علاوہ اور کسی جگہ ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔

یہ اثر بھی امام طحاوی نے امام ابوبکر بن ابی شیبہ اور امام بیہقی نے نقل کیا ہے، اور صحیح ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ وہ صحابی ہیں جن سے رفع یدین کی روایت منقول ہے، لیکن خود ان کا عمل انھیں کے ایک معتمد شاگرد یہ نقل کرتے ہیں کہ وہ رفع یدین پر عامل نہ تھے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ خود اپنی روایت پر عمل نہیں کرتے تھے، اس سے روایت کے منسوخ ہونے کا سراغ ملتا ہے۔

تلامذۂ ابن مسعود و علی رضی اللہ عنہما کا اجماعی عمل:

امام ابوبکر بن شیبہ حضرت ابو اسحاق سے نقل کرتے ہیں کہ:

قال: كان أصحاب عبد الله و أصحاب علی لایرفعون أیدیهم إلا فی افتتاح الصلوٰة قال ثم لایعودون۔

انھوں نے فرمایا کہ عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی کے تلامذہ اپنے ہاتھوں کو بجز تکبیر اولیٰ کے اور کسی موقع پر نہیں اٹھاتے تھے۔

علامہ ابن الترکمانی نے الجوہر النقی میں فرمایا ہے کہ ”**هٰذا أیضاً سند صحیح جلیل**“.

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی کے شاگرد ترک رفع یدین پر متفق ہیں۔

کوفہ کی اہمیت:

اور ایک یہی کیا، تقریباً تمام علماء کوفہ ترک رفع یدین کے قائل ہیں، جیسا کہ امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے، اور امام محمد بن نصر مروزی نے لکھا ہے کہ:

لانعلم مصراً من الامصار ترکوا بإجماعهم رفع الیدین عند الخفض إلا أهل الکوفة ۔ ہم کسی ایسے شہر کو نہیں جانتے جہاں کے تمام لوگوں نے بالاتفاق رفع الیدین ترک کیا ہو، بجز اہل کوفہ کے۔ (حاشیہ موطا نقلاً عن الاستذکار، بحوالہ فیض الباری، ج:۲)

کوفہ وہ مقام ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت ہی سے علم دین کا مرکز چلا آرہا ہے۔ دولابی نے ”الاسماء والکنیٰ“ میں لکھا ہے کہ ”تقریباً ڈیڑھ ہزار صحابہ کوفہ میں فروکش ہوئے“ سوچنے کی بات ہے کہ کوفہ میں دین و شریعت کا علم انھیں اصحاب کرام سے پھیلا، لوگوں نے نماز

وعبادات کا طریقہ وانداز انھیں حضرات سے اخذ کیا، اور یہاں کے تمام علماء ترک رفع یدین پر متفق ہیں، کیا اس سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ عمل کی یہ صورت تلامذہ میں اساتذہ ہی سے منتقل ہوئی تھی، اور کیا اس کو کوئی باور کرسکتا ہے کہ تمام اساتذہ تو رفع یدین کیا کرتے تھے، اور سب شاگردوں نے مل کر ان کے عمل کے خلاف پر اتفاق کرلیا ہو۔

خلفائے راشدین کا عمل:

خلفائے راشدین میں سے دو (یعنی حضرت عمر اور حضرت علی) کا عمل تو آپ دیکھ چکے ہیں، رہے حضرت ابوبکر وحضرت عثمان تو ان سے بھی کسی صحیح اور صریح روایت سے رفع یدین ثابت نہیں ہے، اور جن روایتوں سے یہ عمل ثابت کیا جاتا ہے، ان میں سے بعض تو صحیح نہیں ہیں، اور جو صحیح ہیں ان میں رفع یدین کی صراحت نہیں ہے۔

ایک مرفوع روایت:

ایک روایت اور سنئے! یہ بخاری شریف کی روایت ہے۔ اس لئے سند پر بحث کی ضرورت ہی نہیں۔ لکھتے ہیں:

عن ابی هريرة أن رجلاً دخل المسجد يصلی ورسول الله ﷺ جالس فی ناحية المسجد فجاء فسلم عليه فقال له : إرجع فصلِّ فإنک لم تصلِّ فرجع فصلّی ثم سلم فقال وعليک إرجع فصلِّ فإنک لم تصل قال فی الثالثة فاعلمنی قال إذا قمت إلی الصلوٰة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر واقرأ بما تيسر معک من القرآن ثم اركع حتیٰ تطمئن راكعاً ثم اركع رأسک حتیٰ تعتدل قائماً ثم اسجد حتیٰ تطمئن ساجداً ثم ارفع حتیٰ تستوی جالساً ثم اسجد حتیٰ تطمئن ساجداً ثم ارفع حتیٰ تستوی قائماً ثم افعل ذٰلک فی صلوٰتک كلها، وزاد الترمذی والنسائی وابوداؤد، فإذافعلت ذٰلک فقد تمت صلوٰتک وإن انتقصت منه شيئاً انتقصت من صلوٰتک۔

(ترجمہ) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے داخل ہوا، رسول اللہ ﷺ مسجد کے ایک گوشے میں تشریف فرما تھے، نماز سے فارغ ہوکر اس نے آپ کی خدمت

میں حاضر ہوکر سلام کیا، آپ نے فرمایا جاؤ نماز پڑھو، تم نے نماز نہیں پڑھی، وہ گیا دوبارہ نماز پڑھ کے لوٹا اور سلام کیا، آپ نے جواب دے کر ارشاد فرمایا جاؤ نماز پڑھو، تم نے نماز نہیں پڑھی، ایسا ہی تین بار ہوا، تیسری بار اس نے عرض کیا کہ مجھے طریقہ بتائیے، آپ نے فرمایا کہ جب تم نماز کا ارادہ کرو تو پورے طور پر وضو کرو، قبلہ رُو کھڑے ہوجاؤ، تکبیر تحریمہ کہو، قرآن میں سے جو کچھ تمہیں بسہولت ممکن ہو پڑھو، پھر رکوع کرو اور اطمینان سے کرو، پھر رکوع سے سر اٹھاؤ اور اطمینان سے کھڑے ہوجاؤ، پھر سجدہ کرو اور اطمینان سے کرو، پھر سر اٹھا کر سکون کے ساتھ بیٹھ جاؤ، پھر باطمینان سجدہ کرو، پھر سر اٹھا کر سیدھے کھڑے ہوجا، اور ایسا ہی پوری نماز میں کرو۔ امام ترمذی، امام نسائی، امام ابوداؤد نے اس روایت میں اتنا اور اضافہ کیا ہے کہ ”جب تم نے اتنا کرلیا تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی، اور اگر اس میں کچھ کمی کی تو تمہاری نماز ناقص ہوئی“۔

دیکھئے! اس میں رسول اللہ ﷺ ایک ایسے شخص کو جو بخوبی نماز پڑھنے کا طریقہ نہیں جانتا، نماز سکھا رہے ہیں، اور وضو سے شروع کر کے تمام ارکان بالتفصیل بتا جاتے ہیں، اور رفع یدین کا ذکر نہیں کرتے۔ اگر رفع یدین ایسا ہی ضروری امر ہوتا کہ اس کے بغیر نماز درست نہ ہوتی، تو تعلیم کے موقع پر اسے ہرگز نہ چھوڑتے، بلکہ لازماً ذکر کرتے، کیونکہ آگے آپ ارشاد فرما رہے ہیں کہ اتنا کرلیا تو نماز مکمل ہوگئی، اور اس میں کمی کی تو نماز ناقص ہوئی۔ معلوم ہوا کہ رفع یدین نہ کرنے کی صورت میں نماز مکمل ہوجاتی ہے، ورنہ اس کا کیا مطلب کہ اتنی تفصیل کے باوجود رفع یدین کا ذکر تک آپ نے نہیں کیا، سمجھنے والوں کے لئے ترکِ رفع یدین کے لئے یہ بہت واضح دلیل ہے اور جھگڑنے والوں کے لئے بڑی سے بڑی دلیل بے کار ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام اوزاعی علیہما الرحمہ کی گفتگو:

اخیر میں میں جی چاہتا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ اور امام اوزاعی کی ایک ملاقات اور باہمی گفتگو نقل کردوں، جو مسند ابی حنیفہ میں حضرت سفیان بن عیینہ سے منقول ہے، فرماتے ہیں کہ:

> ”امام اعظم ابوحنیفہ اور امام اوزاعی کی ملاقات مکہ مکرمہ میں دار حناطین میں ہوئی، امام اوزاعی نے سوال کیا کہ آپ لوگ نماز میں رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت

رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟ امام صاحب نے جواب دیا کہ اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس سلسلے میں کوئی صحیح چیز منقول نہیں ہے۔ امام اوزاعی نے فرمایا کہ کیوں نہیں، مجھ سے زہری نے بیان کیا، ان سے سالم نے، ان سے ان کے والد عبداللہ بن عمر نے، اور وہ رسول اللہ ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ جب نماز شروع کرتے، جب رکوع میں جاتے، اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو رفع یدین کرتے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ ہم سے حماد نے بیان کیا، ان سے براہیم نے، ان سے علقمہ اور اسود نے اور وہ عبداللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ بجز تکبیر تحریمہ کے کسی اور جگہ ہاتھ نہ اٹھاتے تھے، امام اوزاعی نے فرمایا کہ میں آپ سے **عن زھری عن سالم عن ابیه** روایت کرتا ہوں، اور آپ **حدثنی حماد عن ابراھیم** کہتے ہیں۔ امام صاحب نے فرمایا کہ حماد، زہری سے بڑھ کر فقیہ ہیں، اور ابراہیم سالم سے زیادہ، اور علقمہ حضرت عبداللہ بن عمر سے تفقہ میں کم نہ تھے گو کہ حضرت ابن عمر کو صحابیت کی فضیلت حاصل ہے، تو اگر ان کو یہ فضیلت حاصل ہے تو اسود کو اور فضیلتیں حاصل ہیں، اور رہے عبداللہ بن مسعود، تو وہ عبداللہ بن مسعود ہی ہیں، اس پر امام اوزاعی خاموش ہو گئے"۔ (زجاجۃ المصابیح، ج:۱)

واضح ہو کہ اس روایت میں امام صاحب نے جو فرمایا کہ رفع یدین کے سلسلے میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی صحیح چیز منقول نہیں ہے، اس کا مطلب محدثین کی اصطلاح ''صحیح'' کے دائرے میں نہیں سمجھنا چاہئے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ترک رفع یدین جس قوت کے ساتھ ثابت ہے، رفع یدین کا ثبوت اس درجہ کا نہیں ہے، جیسا کہ خود اسی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

اعجاز احمد اعظمی

۴؍ جمادی الاول ۱۴۰۴ھ

ماخذ: ماہنامہ ضیاء الاسلام۔ اپریل (۲۰۰۸ء)

☆☆☆☆☆☆

تعارفِ کتبِ حدیث

(۱) مسند حمیدی۔ حضرت محدث اعظمی کا عظیم کارنامہ

(۲) کتاب الزہد والرّقائق

(۳) المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ

(۴) کشفُ الاستار عن زوائد البزّار

(۵) مؤطا امام محمد۔ تعارف واہمیت

مسند حُمیدی

حضرت محدث اعظمی کا عظیم کارنامہ

یہ مضمون زیادہ تر حمیدی کے مقدمہ سے ماخوذ ہے، جو حضرت محدث اعظمی نے کتاب کے شروع میں تحریر فرمایا ہے۔ حُمیدی حاء کے پیش اور میم کے زبر کے ساتھ۔

مسلمانوں کے پاس قدرت کا سب سے بڑا عطیہ قرآن پاک ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنا مقدس کلام نازل فرمایا، اور اس کی والہانہ عظمت ومحبت مسلمانوں کے قلوب میں پیدا کر کے اس کی حفاظت وصیانت کا ایسا غیر معمولی اور معجزانہ انتظام فرمایا کہ اس کی حقانیت کی اور کوئی دلیل نہ ہوتی تو یہی ایک دلیل آج کے لئے کافی ہوتی۔ یہ کلام محمد رسول اللہ ﷺ کے قلب اطہر پر اترا، اور آپ کی سچی زبان سے ادا ہوا، اور جیسے اترا تھا، اور جیسے ادا ہوا تھا، آج تک اسی طرح امت کے دلوں میں محفوظ ہے، اور مسلمانوں کی زبان سے ادا ہو رہا ہے۔ قرآن کے بعد جو عظیم ترین دولت مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے، وہ رسول کا کلام ہے۔ مسلمانوں کے دلوں میں جیسے خدا کے ساتھ محبت وعشق ہے، خدا ہی کی بخشش وعنایت سے اس کے رسول کے ساتھ بھی شیفتگی ودلبستگی ہے، اسی کا اثر ہے کہ رسول کی زبان سے نکلا ہوا شاید ہی کوئی کلمہ ہو جو مسلمانوں کے سینوں میں محفوظ نہ ہوا ہو، اور پھر سفینے میں منتقل نہ ہوا ہو۔ زمانۂ نبوت میں قرآن کریم کے لکھنے کا بڑا اہتمام ہوتا تھا، مگر حدیث کے باب میں طرز عمل مختلف رہا ہے۔ بعض احوال میں رسول اللہ ﷺ نے کتابت حدیث سے منع فرما دیا تھا، اور دوسرے اوقات میں آپ نے اپنے مخصوص صحابہ کو اجازت دی تھی، اس کی

ممانعت واجازت میں بڑی حکمتیں تھیں، ان کے بیان کا یہاں موقع نہیں ہے۔

آنحضرت ﷺ کے وصال کے بعد متعدد صحابہ کرام نے احادیث کے مجموعے جمع کئے، خود خلیفۂ اول جانشین رسول اللہ ﷺ سیدنا صدیق اکبر نے پانچ سو احادیث کا مجموعہ جمع کیا تھا، مگر بعد میں اسے مصلحتاً ختم کر دیا۔ (تذکرۃ الحفاظ ۱/۵) حضرت عبداللہ بن عمر بن عاص رضی اللہ عنہ زمانۂ رسالت سے آپ کی اجازت سے حدیث لکھتے تھے۔ (جامع بیان العلم وفضلہ ۱/۷۰) بعض احادیث خود رسول اللہ ﷺ نے حکم دے کر لکھوائیں۔ چنانچہ شاہانِ عصر کے پاس جو مکاتیب بھیجے گئے۔ (بخاری شریف ۱/۵) یا زکوۃ کی تفصیلات لکھ کر عاملین کے حوالے کی گئیں۔ (تفسیر ابن کثیر ۲/۵۸۲ فی تفسیر ''ومنہم من عاہد اللہ'' الخ) حضرت ابو شاہ کے لئے نوشتہ لکھوایا گیا۔ (جامع بیان العلم وفضلہ ۱/۷۰) حضرت سیدنا علی کے پاس کچھ تحریرات موجود تھیں۔ (جامع بیان العلم ۱/۷۰) یہ سب اس کی شاہد ہیں۔

صحابہ کے تابعین کا دور آیا تو کتابت حدیث میں مزید وسعت پیدا ہوئی، اور تبع تابعین کے وقت میں کتابت حدیث کا ایک غیر مختتم سلسلہ چل پڑا، اور ائمہ حدیث مثلاً امام بخاری ومسلم کے دور تک تو اس کا اتنا اہتمام ہوا کہ کتابت حدیث تحصیلِ علم کے لئے بنیادی لازمہ بن گئی۔ مختلف انداز سے احادیث کے مجموعے مرتب کئے گئے، کہیں فقہی ابواب کی ترتیب پر کتابیں لکھی گئیں، کہیں سنن کے جمع کرنے کا اہتمام ہوا، کہیں مختلف ابواب کے استیعاب کے ساتھ مدون کیا گیا۔ بعض محدثین نے صحابہ کی مرویات کو نام بنام مرتب کیا، مثلاً سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایات ایک جگہ، سیدنا عمر فاروق کی روایات ایک جگہ، ایسی کتابیں محدثین کی اصطلاح میں ''مسند'' کہلاتی ہیں۔ مسانید بہت ہیں، سب سے مشہور اور جامع ''مسند'' امام احمد بن حنبل کی مرتب کردہ ہے، لیکن اس کے علاوہ اور بھی مسانید ہیں، جن میں بعض چھپ کر اہل علم کے ہاتھوں میں آگئی ہیں، اور بعض ابھی مخطوطات کی شکل میں کہیں کہیں محفوظ ہوں گی، اور بعض کا تو پتہ ہی نہیں۔

کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلی مسند امام ابوداؤد طیالسی (متوفی ۲۰۳ھ یا ۲۰۴ھ) کی ہے، لیکن یہ بات اس وقت صحیح ہوتی جب کہ اس کو خود امام ابوداؤد نے مرتب کیا ہوتا، درحقیقت

اسے بعد کے بعض حفاظ حدیث نے مرتب کیا ہے۔ (الرسالۃ المستطر فہ۴۶)

امام حاکم فرماتے ہیں کہ کہا جاتا ہے یحییٰ بن عبدالحمید الحمانی (متوفی ۲۲۸ھ) نے کوفہ میں، مسدد بن مسرہد (متوفی ۲۲۸ھ) نے بصرہ میں، اور اسد بن موسی المعروف بہ اسد السنۃ (متوفی ۲۱۲ھ) نے مصر میں سب سے پہلے مسند کی تالیف کی۔ (الرسالۃ المستطر فہ۴۷)

حضرت محدث اعظمی فرماتے ہیں کہ مسانید کے قدیم مصنفین میں ایک نام امام حافظ ابوبکر بن زبیر الحمیدی (متوفی ۲۱۹ھ) کا بھی ہے، اور میرا خیال ہے کہ مکہ مکرمہ میں سب سے پہلے انہیں نے مسند کی تالیف کی ہے، ان کی وفات الحمانی، اور مسدد سے پہلے ہوئی ہے، اس لئے غالب گمان یہی ہے کہ مسند کی تالیف میں بھی ان کا مقام اول ہوگا۔ (مقدمہ مسند حمیدی)

امام حمیدی:

یہ ابوبکر عبداللہ بن زبیر بن عبداللہ بن حمید بن اسامہ بن زہیر بن حارث بن اسد بن عبدالعزیز بن قصی قرشی اسدی ہیں، ان کا سلسلۂ نسب رسول اللہ ﷺ سے قصی پر مل جاتا ہے، اور ام المومنین حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے اسد بن عبدالعزیز پر ملتا ہے (عمدۃ القاری) تحصیل حدیث میں امام سفیان بن عیینہ (متوفی ۱۹۷ھ) کے درس میں امام شافعی (متوفی ۲۰۴ھ) کے رفیق ہیں، اور ان سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور ان کے ساتھ مصر تشریف لے گئے (فتح الباری) ان کا شمار امام شافعی کے بڑے تلامذہ میں ہے، انہوں نے امام شافعی کے بعد ان کی جگہ پر بیٹھنا چاہا مگر ابن عبدالحکم (متوفی ۲۶۸ھ) ان پر ناراض ہوئے۔ (اس لئے یہ ارادہ ترک کردیا)

امام ذہبی نے لکھا ہے کہ وہ سفیان بن عیینہ کے کبار تلامذہ میں ہیں، ان کے تلامذہ میں امام بخاری، امام ابوعبداللہ محمد بن یحییٰ ذہلی (متوفی ۲۸۵ھ) الامام الحافظ عبیداللہ بن عبدالکریم ابوزرعہ الرازی (متوفی ۲۶۴ھ) محمد بن ادریس بن المنذر ابوحاتم الرازی، امام جرح وتعدیل (متوفی ۲۷۷ھ) بشر بن موسی (المتوفی ۲۲۸) جیسے ائمہ حدیث ہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ ”حمیدی ہمارے نزدیک امام ہیں“۔ امام ابوحاتم نے فرمایا کہ ”سفیان بن عیینہ کے سلسلے میں سب سے زیادہ معتبر حمیدی ہیں“۔ ابو یوسف یعقوب بن سفیان الفارسی الفسوی ”محدث اقلیم فارس“ (متوفی ۲۷۷ھ) نے کہا کہ ”میں نے اسلام اور اہل اسلام کے لئے حمیدی سے بڑھ کر

خیر خواہ کسی کو نہیں پایا''۔

امام شافعی کے شاگرد ربیع (متوفی ۲۷۰ھ) ان کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ ''میں نے کسی بلغمی مزاج آدمی کو حمیدی سے بڑھ کر حافظ حدیث نہیں پایا، انہیں سفیان بن عیینہ کی دس ہزار حدیثیں یاد تھیں''۔ ابن حبان نے فرمایا کہ ''وہ سفیان بن عیینہ کی صحبت میں بیس سال تک رہے''۔ اسحاق بن راہویہ (متوفی ۲۳۹ھ) نے فرمایا کہ ''امام ہمارے دور میں شافعی، حمیدی اور ابو عبید (القاسم بن سلام متوفی ۲۲۴ھ) ہیں''۔ امام بخاری کی شہادت یہ ہے کہ ''حمیدی فنِ حدیث کے امام ہیں''۔ حاکم کا قول ہے کہ ''حمیدی اہل مکہ کے مفتی اور محدث تھے''۔ محمد بن عبدالرحمان ہروی (متوفی ۳۰۱ھ) کہتے ہیں کہ ''سفیان بن عیینہ کے وصال کے بعد مکہ مکرمہ پہونچا تو ان کے جلیل القدر تلامذہ کے متعلق دریافت کیا، لوگوں نے حمیدی کا نام لیا''۔ امام حاکم فرماتے ہیں کہ ''امام بخاری کو جب حمیدی سے حدیث مل جاتی تھی تو پھر کسی اور کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے''۔

حمیدی کے شرف کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ امام شافعی کے رفیق درس اور امام بخاری کے استاذ ہیں، ان کے سلسلے میں اس کے علاوہ اور کوئی بات قابل گرفت نہیں ملتی کہ وہ فقہائے عراق کے سلسلے میں متشدد تھے، اور ان کے حق میں سخت گفتگو کرتے تھے۔ اگر یہ واقعہ ہے تو ان کے جیسے جلیل القدر امام کی شان سے یہ گری ہوئی بات ہے، تاہم یہ واقعہ ہے کہ ان کے مزاج میں حدت وشدت تھی، جب انہیں غصہ آتا تھا تو خود پر قابو نہیں رکھ پاتے تھے، اور نوبت درشتی اور تیز کلامی تک پہونچ جاتی۔

امام حمیدی نے کئی کتابیں لکھی ہیں، ان میں مشہور تر یہ ''مسند'' ہے، لیکن ان کی دو کتابیں اور ابن ابی حاتم نے ذکر کی ہیں، ایک کتاب ''الرد علی النعمان'' اور دوسری ''کتاب التفسیر''! امام حمیدی کا انتقال مکہ مکرمہ میں ۲۱۹ھ میں ہوا۔ (امام حمیدی کے متعلق ابتدائی سطر چھوڑ کر باقی سب کچھ حضرت محدث کبیر کے مقدمے سے ماخوذ ہے)

مسانید کی نایابی:

حضرت محدث اعظمی مسند حمیدی کے مقدمہ میں فرماتے ہیں۔

''(مذکورہ بالا) چند مسانید اور ان کے ساتھ نعیم بن حماد (متوفی ۲۲۸) اور اسحاق بن

نصر (متوفی ۲۱۰ یا ۲۱۳) کی مسانید شامل کر لیجئے تو کہنا چاہئے کہ قدیم ترین مسانید میں ان کا شمار ہے، ہم ان مسانید کے نام اہل علم کی زبانی سنتے تھے، اور کتابوں میں پڑھتے تھے، لیکن ان کا حصول آسان نہ تھا، مسند ابی داؤد طیالسی پہلی بار ۱۳۲۱ھ میں دائرۃ المعارف العثمانیہ سے شائع ہوئی۔

ایک مدت سے میری خواہش تھی کہ کاش کسی کو اللہ تعالی توفیق دیتے اور جو مسانید رہ گئی ہیں، انہیں بھی کوئی ڈھونڈ نکالتا، اور ان کی تصحیح و درستگی کر کے شائع کر دیتا تو یہ ایک ناقابلِ فراموش خدمت ہوتی، اور تمام اہل علم کی گردنیں احسان سے جھک جاتیں، نیز ان مغالطہ پردازوں کا جواب بھی ہو جاتا جو صحاح ستہ کے مؤلفین پر الزام رکھتے ہیں کہ انہوں نے حدیثیں وضع کر کے داخلِ کتاب کر لی ہیں۔

نہ جانے کتنی مدت تک یہ خواہش محدث جلیل کے سینے میں پرورش پاتی رہی، وہ ایک لحظہ کے لئے اس آرزو اور جستجو سے خالی نہ رہے۔ ''مسند طیالسی'' کی اشاعت کے لگ بھگ پچاس برس بعد حضرت محدث اعظمی کو دار العلوم دیوبند کے کتب خانے میں مسند حمیدی کا ایک مخطوطہ نسخہ ۱۳۲۴ھ کا لکھا ہوا ملا، لیکن ایک قلمی نسخہ کی بنیاد پر کسی غیر مطبوعہ کتاب کی تحقیق و تصحیح اور اس کی اشاعت کا منصوبہ نہیں بنایا جاسکتا، اس لئے حضرت موصوف نے ہندوستان اور مصر کے بڑے بڑے کتب خانوں میں اس کی تلاش شروع کی، اہل علم سے تحقیقات کیں، مگر کہیں سے کامیابی نہیں ملی۔

دسمبر ۱۹۵۸ء میں حضرت محدث اعظمی نے حیدر آباد کا سفر کیا، انہیں مکتبہ سعیدیہ میں جانے کا اتفاق ہوا، یہ مکتبہ قدیم علمی مخطوطات کا بہترین ذخیرہ ہے، وہاں انہیں ''مسند حمیدی'' کا دوسرا نسخہ دستیاب ہوا، جو ۱۳۱۱ھ میں لکھا ہوا ہے، ان دونوں نسخوں کے مقابلہ کے بعد اندازہ ہوا کہ دیوبند والا نسخہ اس نسخہ سے نقل کیا گیا ہے، کیوں کہ دونوں ہو بہو مطابق ہیں، ان دونوں نسخوں کے مل جانے سے حضرت محدث اعظمی نے اس کی تحقیق وتحشیہ کا عزم پختہ کر لیا۔ مولانا نے دیوبند والا نسخہ لے کر دوبارہ حیدر آباد کا سفر کیا، تاکہ دونوں نسخوں کا مقابلہ کریں، قدرت یاوری کر رہی تھی، حیدر آباد پہونچ کر جب مقابلہ کا کام شروع کیا تو ایک تیسرے قلمی نسخہ کا سراغ لگا، جو جامعہ

عثمانیہ کے کتب خانے میں تھا، اب حضرت موصوف کے پاس مسند حمیدی کے تین نسخے ہو گئے، جامعہ عثمانیہ والا نسخہ ان دونوں نسخوں سے زیادہ صحیح تھا، اس نسخے پر کتابت کی تاریخ درج نہیں ہے، لیکن اتنا محقق ہے کہ ۱۱۵۹ھ سے قبل کا لکھا ہوا ہے، کیونکہ اسی سن کی ملکیت کی تاریخ کسی صاحب نے لکھ رکھی ہے، اور دوسری تاریخ ملکیت ۱۲۹۵ھ کی ہے۔

حضرت موصوف نے اپنی تحقیق کی بنیاد ان تین نسخوں پر رکھی، اور پوری مسند انہیں تینوں نسخوں کی روشنی میں مرتب کی، لیکن مزید نسخوں کی جستجو جاری تھی، جب مسند کی طباعت شروع ہوئی تو دمشق کے کتب خانہ ''دار الکتب الظاہریہ'' کے قلمی نسخوں کی فوٹو کاپی مکہ مکرمہ سے دستیاب ہوئی، بعد میں حضرت نے اس سے بہت کچھ استفادہ کیا۔

یہ داستان ہے ایک کتاب مسند حمیدی کی تلاش و جستجو کی، اسے ایک ایسا شخص تلاش کر رہا ہے، جس کی پشت پر سرمایہ اور وسائل کی کوئی طاقت نہیں، صرف اس کا ذاتی حوصلہ، اور حدیث نبوی کے ساتھ عشق و محبت اور لگن ہے، لیکن اللہ تعالی بندہ کی مدد اس کے حوصلہ و ہمت کے بقدر کرتے ہیں، چنانچہ اس کام کے لئے اس کے شایان شان حق تعالی نے ایک زبردست عالم دین اور مخیّر صاحب ثروت بزرگ مولانا محمد بن موسی میاں صاحب[۱] بانی موسس مجلس علمی کراچی وسملک کو کھڑا کر دیا، انہوں نے اس کام میں حضرت محدث اعظمی کی مالی مدد فرمائی، اور کام کا سلسلہ شروع ہوا۔

مخطوطات کا پڑھنا:

جب تک مطابع کا رواج نہ تھا لوگ کتابوں کو ہاتھوں سے لکھا کرتے تھے، کتابوں سے نقلیں تیار کرتے، پھر نسخوں پر نسخے تیار ہوتے چلے جاتے، خاص اس کام کے لئے کاتب ہوتے، جن کو نساخ کہا جاتا تھا، کتابت کا فن بڑا دقیق اور نازک ہے، کاتب کی ذرا سی بے احتیاطی عبارت کو کچھ سے کچھ بنا دیتی ہے، کہیں کاتب کوئی لفظ چھوڑ دیتا ہے، کہیں نقطے لگانا بھول جاتا ہے، اور کہیں دائروں اور کشش میں غلطی کر جاتا تو پڑھنے والوں کے لئے بے انتہا مشکلات کا سامنا ہوتا، اور پھر اسی نسخے سے دوسرا نسخہ تیار کرنا ہوتا، تو اس میں مزید غلطیاں ہو جاتیں، اسی لئے کتابت کے بعد نظر ثانی ضروری قرار دی جاتی، لیکن کبھی کتاب ضخیم ہوتی، اور نساخ کو یا صاحب

ضرورت کو عجلت ہوتی، تو جیسے تیسے کتاب لکھ دی جاتی، اور اس پر نظر ثانی نہ ہوتی، تو وہ کتاب اغلاط کا مجموعہ بن کر رہ جاتی۔ پھر سب کاتب خوش نویس ہی نہ ہوتے، بہت سے بدخط ہوتے، ان کے حروف کلمات اور دائروں کی کشش کا کوئی معیار ہی نہ ہوتا، اس سے پڑھنے والوں کو بڑی دشواری ہوتی، ایسی حالت میں غلطیوں کا سمجھنا اور ان کی تصحیح کرنا بڑی دردسری اور پتہ ماری کا کام ہوتا ہے، خصوصاً ہمارے دور میں جب کہ مطابع میں ایک سے ایک عمدہ، خوش خط، اور واضح کتابیں ڈھل کر نکل رہی ہیں، جو نگاہیں ان مطبوعات کو پڑھنے کی عادی ہیں، وہ قلمی، بدخط، نامانوس کتابت کو برداشت نہیں کر سکتیں۔

ایسی صورت میں جن کو ان مخطوطات پر کام کرنا ہے، ان کے لئے اس کتاب کے کئی نسخے ہوں تو کام میں قدرے سہولت ہوتی ہے، لیکن ایسا بھی ہوتا ہے کہ کئی کئی نسخے مل کر بھی بعض اغلاط کی تصحیح نہیں کر پاتے۔ اس کام کے لئے بڑی دقیق نظر، وسیع مطالعہ، اور زبردست حافظہ درکار ہے، ورنہ کاتبوں کی غلطیوں نے بہت کام خراب کیا ہے، کاتبوں کی لاپرواہی یا ان کی مجتہدانہ حرکات سے کتاب کی جو درگت بنتی ہے، اس کی فریاد جاحظ نے ’’کتاب الحیوان‘‘ میں کی ہے۔ لکھتا ہے کہ:

> ’’بعض اوقات مؤلف کسی غلطی کو درست کرنا چاہتا ہے، یا کوئی کلمہ کتابت میں چھوٹ گیا ہے، اسے لانا چاہتا ہے، تو دس ورق اعلیٰ درجہ کی فصیح و بلیغ عبارت کے ساتھ لکھنا آسان ہے، لیکن اس نقص اور فتور کی اصلاح آسان نہیں ہے........ وہ بےچارہ بڑی محنت سے بگڑی ہوئی عبارت کو بناتا ہے، اور صحیح عبارت میں مزید حسن پیدا کرتا ہے، لیکن پھر وہ کتاب دوسرے کاتب کے ہاتھ میں پہونچتی ہے اور وہ بھی اس پر وہی مشقِ ستم کرتا ہے، جو کاتبِ اول کر چکا ہے، اور اس طرح وہ ہاتھوں ہاتھ آگے بڑھتی رہتی ہے، یہاں تک کہ وہ اغلاط کا مجموعہ بن کر رہ جاتی ہے‘‘۔ (مقدمہ سنن ترمذی لاحمد محمد شاکر المحدث المصری ص۔ ۱۶)

اور واقعہ یہی ہے کہ اگر کتاب نقل کی جائے اور اس کو اصل سے ملا کر تصحیح نہ کی جائے تو یہی حال ہوتا۔ آج پریس کے دور میں جب کہ ایک ہی مرتبہ کتابت کرنی ہوتی ہے، اور پھر اس کی تصحیح کا بھی اہتمام ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود ایسی ایسی لاینحل مشکلات سامنے آتی ہیں کہ علما

حیران ہو جاتے ہیں۔

ایسی حالت میں مخطوطات کا پڑھنا اور ان کے اغلاط کو صحیح کرنا، کس قدر مشکل ہے؟ ناواقف تو سمجھ ہی نہیں سکتا، البتہ کسی کو مخطوطات پڑھنے کا اتفاق ہو تو اس راہ کی مشکلات کا کچھ اندازہ کر سکتا ہے۔

تحقیق وتصحیح کا طریقہ:

حضرت محدث اعظمی نے دیوبند کے نسخہ کو اصل قرار دے کر اس کا مقابلہ مکتبہ سعیدیہ اور جامعہ عثمانیہ کے نسخے سے کرنا شروع کیا، پوری دقت نظر، اور محنت وکاوش کے ساتھ ایک ایک لفظ کو پڑھنا، اس کا دوسرے نسخوں سے موازنہ کرنا، ایک طویل اور مسلسل محنت کا طالب عمل تھا، اس کام میں حضرت کی معاونت ان کے لائق تلمیذ مولانا عبدالستار معروفی سابق شیخ الحدیث ندوۃ العلما لکھنو نے کی۔

ہر ہر حدیث کو ان تینوں نسخوں سے تو ملایا ہی گیا، اس کے علاوہ حدیث کی متداول کتابوں میں وہ حدیثیں جہاں جہاں تھیں، وہاں وہاں انہیں تلاش کیا گیا، اس سلسلے میں ترجیح صحیحین کو دی گئی۔ جب کوئی حدیث صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یا کسی ایک میں مل جاتی، تو اس کے حوالے پر اکتفا فرماتے، اور اگر کسی دوسری کتاب میں حمیدی یا ان کے شیخ کے واسطے سے ملتی تو اس کا بھی حوالہ دیتے، اور اگر وہ روایت صحیحین میں نہ ملتی، تو زیادہ اہتمام اس بات کا کرتے ہیں کہ چاروں سنن (سنن ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ) سے حوالہ دیں، اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ ابتداءً کوئی روایت سنن کے علاوہ کسی دوسری کتاب میں تلاش کی اور مل گئی، اور پھر کسی وجہ سے سنن میں تلاش کرنے کی نوبت ہی نہیں آئی، تو صرف اسی کا حوالہ دیا۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ حدیث کئی ایک کتابوں میں ملی، مگر حوالے کے لئے محدث اعظمی نے اس روایت کا انتخاب کیا جو حمیدی یا ان کے شیخ کے طریق سے ہوتی۔ اور جہاں ضرورت سمجھی حدیث کے مشکل الفاظ کی شرح بھی کردی، اور کہیں کہیں حسبِ موقع حدیث کے مطلب کی وضاحت بھی کردی ہے۔

تحقیق وتعلیق کے چند نمونے:

اس پورے عمل کو دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ محدث کبیر کو فن حدیث پر کتنا عبور

حاصل تھا، کیا سند اور کیا متن؟ ہر ایک پر یکساں قدرت تھی۔ چنانچہ بارہا ایسا ہوا کہ تینوں نسخوں کو سامنے رکھنے کے باوجود کتابت کی غلطی کا ازالہ نہیں ہو پایا، اس وقت دوسری کتب حدیث کو سامنے رکھا گیا، اور پھر خداداد حذاقت سے کام لے کر اس کی تصحیح کی گئی، پھر خدا کا کرنا کہ جب مکتبہ ظاہریہ کا نسخہ دستیاب ہوا تو اس سے تصحیح کی تائید ہوگئی۔

بصیرت کے واسطے چند نمونے بغیر کسی خاص ترتیب کے ملاحظہ ہوں۔

(۱) مسند حمیدی کی پہلی حدیث کی سند ملاحظہ ہو۔

"اخبرنا الحمیدی اخبرنا سفیان بن عیینه ابو محمد حدثنا مسعر بن کدام عن عثمان بن المغیره الثقفی عن علی بن ربیعة الوالبی".الخ

دیوبند والے نسخے میں بجائے عثمان کے، عمر بن مغیرہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہی مکتبہ سعیدیہ کے بھی نسخے میں ہے، اور مکتبہ عثمانیہ کے نسخے میں بھی عمر ہی ہے، البتہ دیوبند والے نسخے کے حاشیہ پر کاتب نے عثمان لکھ دیا ہے۔ یہاں دشواری یہ ہے کہ تینوں نسخے بیک زبان عمر بتاتے ہیں، البتہ حاشیہ پر کاتب نے عثمان لکھ دیا۔ اب محقق کو یہ فیصلہ کرنا ہے کہ حاشیہ پر یونہی سرسری طور پر عثمان لکھ دیا گیا ہے یا اس کی کوئی اصل ہے، لیکن ادھر تین کے تین نسخے عمر ہونے پر متفق ہیں، اور محقق کے پاس کوئی چوتھا نسخہ نہیں ہے۔ اس کے لئے ان کو دوسری کتابوں کی طرف مراجعت کرنی پڑی، اور دیکھئے کہ صرف ایک نام کی تصحیح کے لئے کتنی کتابوں کو الٹنا پڑا، اور ان سے دلائل فراہم کئے گئے۔

فرماتے ہیں کہ عثمان ہی صحیح ہے۔ کیوں؟۔

(۱) اس لئے کہ امام احمد نے اپنی مسند میں اس روایت کو مسعر بن کدام اور سفیان ثوری کے طریق سے عثمان بن مغیرہ ہی سے نقل کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو مسند احمد ج ۱۔ ص ۱۵۳)

(۲) اور اس لئے کہ امام ترمذی نے ابوعوانہ کے طریق سے عثمان بن مغیرہ ہی سے نقل کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو ترمذی شریف ج ۱۔ ص ۳۱۴)

(۳) مسند ابوداؤد طیالسی میں بھی عثمان بن مغیرہ ہی منقول ہے۔

(۴) ابن سنی ابوبکر احمد بن اسحاق (متوفی ۳۶۴ھ) کی "عمل الیوم واللیلۃ" میں بھی عثمان

بن مغیرہ ہی کا نام آیا ہے۔

پھر کاتبوں سے یہ غلطی ہوئی کیسے کہ انہوں نے بجائے ''عثمان'' کے ''عمر'' لکھ دیا؟ فرماتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے کہ کاتب نے عثمان کا نام اس صورت میں (عمىر) لکھا ہوگا اور اس پر نقطے نہیں لگائے ہوں گے، اس کو کاتب نے عمر سمجھ لیا۔

(۲) مسند حمیدی۔ حدیث۔ ۱۹

''حد ثنا حمیدی، حدثنا سفیان، حدثنا الولید بن مسلم و بشر بن بکر''آہ

اس سند میں سرسری طور پر کوئی نقص نظر نہیں آتا، سفیان بن عیینہ، حمیدی کے شیخ ہیں، اگر حمیدی ان کا حوالہ کسی حدیث کے لئے دیں تو عین قرین صواب ہے، مگر محدث کبیر کی نظر یہاں ٹھٹکی، ان کے پاس موجود تینوں نسخے اس سند پر متفق ہیں، مگر محقق کو تأمل ہے، انہوں نے دوسرے ماخذ کی تلاش کی ''کتاب الحج'' میں حمیدی ہی سند سے مل گئی۔ (۲۵۲/۳۔ بخاری شریف ۲۰۷/۱)

اس میں حمیدی نے اس روایت کو براہ راست ولید بن مسلم اور بشر بن بکر سے لیا ہے، اور امام احمد نے بھی اس حدیث کو ولید بن مسلم سے بلاواسطہ نقل کیا ہے۔ محدث کبیر فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں اس حدیث میں سفیان کا ذکر کاتب کی سبقتِ قلم کا نتیجہ ہے۔

بعد میں جب مکتبہ ظاہر یہ کا نسخہ ملا تو حضرت محدث اعظمی کے خیال کی توثیق ہوگئی، اس میں سفیان کا واسطہ نہیں ہے۔

(۳) حدیث۔ ۳۲۶ **''حد ثنا الحمیدی، قال حدثنا سفیان قال حدثنا ابو المحیاہ عن امه انها قالت''. الخ**

محدث اعظمی کے پاس جو مخطوطے تھے، ان میں سے ہر ایک میں یہی ہے کہ ابوالمحیاہ نے اپنی ماں سے روایت نقل کی ہے، مگر اس میں کچھ خدشہ ہے، کیونکہ کتاب الجرح والتعدیل میں ابوالمحیاہ کے والد یعلی بن حرملہ کے ترجمہ میں ہے کہ انہوں نے حضرت اسماء سے روایت کی ہے، اور ان سے ابوالمحیاہ نے روایت اخذ کی ہے، اور ''مجمع الزوائد'' میں (ج ۷۔ ص ۱۹۳) ہے کہ۔

''عن ابی المحیاہ یعنی المختار (کذا فی المطبوعه) عن ابیه قال قدمت

مکة بعد ما قتل ابن الزبیر بثلاثة ایام فکلمت امه اسماء بن ابی بکر الحجاج". الخ

یعنی ابوالمحیاہ نے اپنے والد سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن زبیر کی شہادت کے تین روز کے بعد مکہ مکرمہ آیا، تو حضرت اسماء بنت ابی بکر نے حجاج سے بات کی۔ اس کے بعد حجاج کے ساتھ ان کی گفتگو اس کے علاوہ نقل کی ہے، جو مسند حمیدی میں مذکور ہے۔ پھر امام ہیثمی صاحب مجمع الزوائد نے فرمایا کہ میں ابوالمحیاہ اور ان کے والد کو نہیں جانتا۔ محدث کبیر فرماتے ہیں، کہ امام ہیثمی کی یہ بات بہت عجیب ہے، کیونکہ ابوالمحیاہ اور ان کے والد کا تذکرہ امام بخاری، ابن ابی حاتم، اور امام مزی نے کیا ہے۔ پھر فرمایا کہ میرا خیال ہے کہ مخطوطہ نسخوں میں غلطی اور تحریف واقع ہوگئی ہے، کیونکہ امام بخاری نے یعلی بن حرملہ کے ذکر میں لکھا ہے کہ۔

"یعلی بن حرمله عن اسماء بنت ابی بکر عن النبی ﷺ قال: یخرج من بنی ثقیف کذاب و مبیر قاله الحمیدی عن ابن عیینه عن ابی المحیاہ و اسمه یحییٰ بن یعلی عن ابیه". (ج۴ق۲۔ص۴۱۶)

دیکھئے یہ سند بالکل وہی ہے جو مسند حمیدی میں موجود ہے، مگر اس میں "عن امہ" کے بجائے "عن ابیہ" ہے، اسی بنا پر درست یہی ہے، لیکن نسخہ ظاہریہ میں بھی **"عن امه انها قالت"** ہی ہے۔

ملاحظہ ہو کہ 'عن امہ' کو درست کرنے کے لئے کیسی جگر کاوی اور تلاش وجستجو کرنی پڑی۔

حدیث۔۴۱۶ **"حد ثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان قال حدثنا الزهری قال اخبرنی سالم بن عبدالله عن ابیه قال: رأیت رسول الله ﷺ اذا افتتح الصلوٰة رفع یدیه حذو منکبیه و اذا اراد ان یرکع و بعد ما یرفع راسه من الرکوع فلا یرفع ولا بین السجدتین".**

ترجمہ! حمیدی نے بیان فرمایا کہ مجھ سے سفیان نے بیان کیا، انہوں نے فرمایا کہ ہم سے زہری نے بیان کیا، فرمایا کہ مجھے سالم بن عبداللہ نے اپنے والد گرامی کے حوالے سے یہ بات بتائی، وہ فرماتے ہیں کہ، میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ نماز شروع کرتے تو اپنے

دونوں ہاتھ کو کندھوں کے برابر اٹھاتے، اور جب رکوع کا ارادہ کرتے، اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد تو ہاتھ نہیں اٹھاتے، اور نہ دونوں سجدوں کے درمیان۔

یہ حدیث اپنے متن کے لحاظ سے نادر حدیث ہے، اس میں زہری عن سالم عن ابیہ کی سند سے ایک ایسی روایت درج ہے، جواب تک کی معلومات کے بظاہر خلاف ہے، کیونکہ اسی سند سے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت ہاتھ اٹھانے کی روایت پیش کی جاتی ہے۔ لیکن حمیدی کی یہ حدیث اس کے برعکس ثابت کرتی ہے کہ ان دونوں وقتوں میں رسول اللہ ﷺ ہاتھوں کو نہیں اٹھایا کرتے تھے، حدیث کی سند بالکل صحیح ہے۔ مسند حمیدی کے تین نسخے تعلیق و تصحیح کے وقت حضرت محدث کبیر کے پاس موجود ہیں، اور تینوں اس بات پر متفق ہیں، پھر کیا اس متن میں غلطی ہے؟ یہ مسئلہ اسماء الرجال کا نہیں کہ ناموں کی تصحیح دوسرے مراجع سے کر لی جائے، یہ تو متن حدیث کے الفاظ کا مسئلہ ہے، اگر اسے غلط کہا جائے تو اس کے لئے دلیل چاہئے، اور صحیح کہا جائے تو دوسری صحیح روایتیں اس کے معارض موجود ہیں، دونوں طرف ثقہ راوی ہیں۔ چنانچہ محدث کبیر لکھتے ہیں، اور وہیں حاشیہ پر لکھتے ہیں کہ:

> ''اس حدیث کی اصل امام بخاری نے امام زہری کے دوسرے شاگرد یونس کے حوالے سے نقل کی ہے، اور امام احمد نے اپنی مسند میں سفیان ہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے، اور ابوداؤد شریف میں بھی سفیان کے طریق سے یہ روایت موجود ہے، لیکن امام احمد کی روایت میں سفیان کی روایت، حمیدی کی اس روایت سے مختلف ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں۔

''رأیت رسول اللہ ﷺ اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ حتی یحاذی منکبیہ واذا اراد ان یرکع وبعد ما یرفع راسہ من الرکوع. وقال سفیان مرۃ: واذا رفع راسہ واکثر ما کان یقول وبعد مایرفع راسہ من الرکوع ولا یرفع بین السجدتین''.

> میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ جب آپ نماز شروع کرتے تو دونوں کندھے تک ہاتھ اٹھاتے، اور جب رکوع کا ارادہ کرتے اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد.....سفیان کبھی یہ کہتے کہ جب سر اٹھاتے، بیشتر یہ فرماتے کہ رکوع سے سر اٹھانے کے بعد، اور دونوں سجدوں کے درمیان ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے''۔

اس روایت میں رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کا ثبوت ہے، اور حمیدی کی روایت میں ان دونوں وقتوں میں ہاتھ اٹھانے کی نفی ہے، محدث کبیر فرماتے ہیں کہ:

''اس اختلاف پر محدثین میں سے کسی نے کلام نہیں کیا''۔

جس وقت یہ تعلیقات محدث کبیر لکھ رہے تھے، اور کتاب کی تحقیق وتصحیح میں منہمک تھے، اس وقت جیسا کہ بتایا جاچکا ہے، کہ ان کے پاس مکتبہ ظاہریہ والا نسخہ نہیں تھا، کہ اس سے استفادہ کیا جاتا، او جو دو تین نسخے مخطوطات کے تھے، وہ حدیث کے انہیں الفاظ پر متفق تھے، تاہم ان الفاظ کی بنیاد پر انہوں نے استدلال کی کوئی عمارت گری نہیں کی۔ البتہ امانت ودیانت کا حق ادا کرتے ہوئے اسی روایت کو دوسرے معتبر راویوں سے نقل کر کے آپ نے اختلاف روایت کو ظاہر کردیا، اور یہ بھی تصریح فرمادی کہ محدثین نے حمیدی کی اس روایت پر کوئی کلام نہیں کیا۔

ناروا حملے:

لیکن ایک صاحب کو اس کے باوجود صبر نہیں ہوا، اگر انہیں اختلاف تھا تو تہذیب و شائستگی کے ساتھ پیش کرتے، مگر انہوں نے علم اور علما کے وقار کو بالائے طاق رکھ کر حضرت محدث کبیر کے متعلق ایک نازیبا عنوان لکھا، وہ عنوان یہ ہے، ''مولانا ابوالمآثر حبیب الرحمان اعظمی کی حدیث رسول میں ناروا خیانت اور جعل سازی'' اور پھر لکھا کہ:

> ''مولانا اعظمی نے دیانت وامانت کو بالائے طاق رکھتے ہوئے پوری ڈھٹائی سے حدیث رسول میں خیانت وتحریف کرڈالی''۔ (محدث، بنارس، بابت مارچ ۱۹۸۶ء)

پھر انہوں نے مکتبہ ظاہریہ کے نسخے کو سامنے رکھ کر حضرت محدث اعظمی پر تہمتیں دھری، لکھتے ہیں کہ:

> ''درحقیقت آپ زیر بحث حدیث میں مولانا اعظمی کے شائع کردہ الفاظ کا تقابل مخطوطہ کے الفاظ سے کریں گے تو واضح ہوجائے گا کہ مولانا اعظمی نے تین جگہ گڑ بڑ کی ہے۔
>
> (۱) مخطوطہ میں ''حدثنا الحمیدی'' کے بعد ''ثنا'' سفیان ہے، مگر مولانا نے ''سفیان'' کو ساقط کردیا، اس کے بعد ''نا'' الزہری ہے، مگر مولانا نے ''نا'' کو گرادیا، اور زہری کو سفیان سے قبل

> والے ”نا“ کے ساتھ جوڑ دیا، اس طرح امام زہری کو امام حمیدی کا براہ راست شاگرد بنا دیا گیا، امام زہری سے امام حمیدی کا سماع بھی ثابت کر دیا گیا، حالانکہ امام زہری رمضان ۱۲۴ھ میں وفات پا چکے تھے، اور امام حمیدی، امام شافعی (پیدائش ۱۵۰ھ) کے شاگرد ہیں، اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام حمیدی کو اپنی پیدائش سے پہلے ہی امام زہری سے ملاقات، شاگردی اور سماع کا شرف حاصل ہوگیا، بھلا ایسی باکمال تحقیق مولانا اعظمی جیسے ”محدث جلیل“ کے سوا اور کس کے حصے میں آسکتی تھی؟۔ (محدث، بنارس، مارچ ۱۹۸۶ء)

عبارت کی سخافت اور رکاکت سے قطع نظر ہم اتنا عرض کریں گے کہ طباعت کی غلطیوں اور سہواً تصحیح رہ جانے کو اس قدر اہتمام سے بیان کر کے اسے دانستہ گڑبڑی قرار دینا، کس حدیث کی رو سے صحیح ہے؟ کیا طباعت کی دنیا میں یہ بالکل پہلی اور انہونی غلطی ہوگئی ہے، جس کی توجیہہ بجز تحریف اور گڑبڑی کے دوسرے کسی لفظ سے نہیں ہوسکتی؟ اگر محدث اعظمی جان بوجھ کر سفیان کو ساقط کرتے تو انہیں اس سے کون سا مقصد حاصل ہو جاتا؟ اگر کوئی مقصد اس سے وابستہ ہوتا تو کہنے کی گنجائش بھی تھی کہ جان بوجھ کر سفیان کو ساقط کر کے حمیدی کو زہری کا شاگرد بنا دیا گیا۔

جب مسند حمیدی شائع ہوئی تو پاکستان کے ایک عالم مولانا حافظ حبیب اللہ صاحب [۲] استاذ حدیث نصرۃ العلوم گوجرانوالہ نے حضرت محدث اعظمی کے پاس اس مسئلہ میں خط لکھا، اس کا جواب جو کچھ لکھا گیا، اس کو انہوں نے اپنی کتاب ”نور الایضاح فی ترک رفع الیدین بعد الافتتاح“ میں شائع کر دیا ہے، ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں کہ۔

> مسند حمیدی کے مطبوعہ نسخے میں ”حدثنا سفیان“ کا جملہ چھوٹ گیا ہے، حضرت مولانا حبیب الرحمان صاحب اعظمی مشیع ومحشی مسندِ حمیدی سے جب رابطہ قائم کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ اس کی صحیح سند یوں ہے۔
>
> **”حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان قال حدثنا الزہری“. الخ**
>
> مسند حمیدی کے نسخہ مکتبہ ظاہریہ اور اس کے ہندوستانی مخطوطات میں بھی یونہی ہے، مطبوعہ نسخے میں حروف جوڑنے والوں کی غلطی سے ”قال حدثنا سفیان“ چھوٹ گیا ہے، اغلاط میں اس کو دینا چاہئے تھا، مگر سہواً رہ گیا، والسلام
>
> حبیب الرحمان اعظمی۔ بقلم خود۔ پٹھان ٹولہ مئو اعظم گڑھ۔ ۱۵/اگست ۱۹۶۵ء

مولانا کا یہ گرامی نامہ ہمارے پاس محفوظ ہے۔ (نورالایضاح ۸۵۔ یہ مکتوب ۱۹۶۵ء کا ہے، اس کے اکیس سال بعد معترض کے پیٹ میں درد اٹھتا ہے اور اعلان فرماتے ہیں کہ محدث اعظمی نے قصداً ایسا کیا ہے)

سہو کی اس فروگزاشت کو اس قدر بھیانک بنا دینا شرع کے بھی خلاف ہے اور معقولیت کے بھی!

> ’’دوسری اور تیسری گڑبڑی بلکہ ’’بامقصد تحریف‘‘ یہ بتائی ہے کہ ’’واذا ان یرکع و بعد ما یرفع راسہ من الرکوع‘‘ کے بعد صرف ایک فقرہ ہے۔ ’’ولا یرفع بین السجدتین‘‘ لیکن انہوں نے ’’ولا یرفع‘‘ کے ’’واؤ‘‘ کو ’’ف‘‘ سے بدل کر ’’فلا یرفع‘‘ کر دیا، اور اس تحریف سے پیدا ہونے والے معنی کو یقینی بنانے کے لئے مولانا نے جدید فن کتابت کا سہارا لیتے ہوئے ’’حذو منکبیہ‘‘ کے بعد اور ’’واذا اراد‘‘ سے پہلے قامہ لگا دیا، مگر اس کے نتیجہ میں ’’بین السجدتین‘‘ مہمل ہوا جا رہا تھا، اس لئے اس تحریف کی آبرو سلامت رکھنے کے لئے موصوف نے ایک اور تحریف کی، یعنی ’’بین السجدتین‘‘ سے پہلے لفظ ’’ولا‘‘ بڑھا دیا‘‘۔

ہم نے اختصار کے ساتھ معترض موصوف کی عبارت کا خلاصہ تحریر کر دیا ہے، لیکن اس کے پڑھنے کے بعد بے ساختہ یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ:

وہ بات سارے فسانے میں جس کا ذکر نہیں
وہ بات ان کو بہت ناگوار گزری ہے

عجیب بات یہ ہے کہ محدث کبیر (نوراللہ مرقدہ) نے اس حدیث پر جو وضاحتی حاشیہ لکھا ہے، معترض نے اس سے بالکل صرف نظر کر لیا ہے، ورنہ اگر اسے بھی نقل کر دیتے تو تحریف وخیانت کی ساری دراز نفسی الزام تراشی بن کر رہ جاتی۔

اپنی بات کے ثبوت میں نسخہ ظاہریہ کے اس صفحہ کا عکس بھی انہوں نے شائع کیا ہے، ہمیں انکار نہیں، عین ممکن ہے کہ اس نسخہ میں عبارت وہی ہو جس کے آپ مدعی ہیں، لیکن صرف اتنے سے ایک محقق، محدث کی امانت و دیانت پر حرف رکھنا ستم ظریفی ہے۔ آخر تین نسخوں کا ایک

طرح کے الفاظ پر متفق ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا ہے؟ اور اگر بالفرض وہ تینوں نسخے غلط ہوں تو کیا اس کا الزام اسی محقق پر آئے گا جو صراحۃً یہ ظاہر کر رہا ہو کہ مسند حمیدی کی یہ روایت بالکل اکیلی روایت ہے، ورنہ اس سند کی دوسری روایتیں اس سے مختلف ہیں، لیکن چونکہ اس کے غلط ہونے کی اس کے پاس کوئی دلیل نہیں تھی، اس لئے اس کو باقی رکھا۔ کیا اسی احتیاط کا نام خیانت ہے، تو پھر احتیاط کیا چیز ہے؟۔

مکتبہ ظاہریہ کے نسخے میں غلطی کا امکان:

مکتبہ ظاہریہ کے نسخے میں بھی غلطی کا امکان ہے، کیونکہ یہی روایت اسی سند ومتن کے ساتھ ''مسند ابی عوانہ'' (متوفی ۳۱۶ھ) میں بھی ہے، ملاحظہ ہو:

''حدثنا عبدالله بن ايوب المخرمی وسعد ان بن نصر وشعيب بن عمر وفی آخرين قالوا حدثنا سفيان بن عيينه عن الزهری عن سالم عن ابيه قال: رأيت رسول الله ﷺ اذا افتتح الصلوٰة يرفع يديه حتی يحاذی بهما وقال بعضهم حذو منكبيه واذا اراد ان يركع وبعد ما يرفع راسه من الركوع لا يرفعهما وقال بعضهم ولا يرفع بين السجدتين''.

ابوعوانہ کہتے ہیں کہ ہم سے عبداللہ بن ایوب مخرمی اور سعدان بن نصر اور شعیب بن عمرو نے حدیث بیان کی، ان سے سفیان بن عیینہ نے زہری کے واسطے سے، انہوں سالم کے واسطے سے، وہ اپنے والد کے واسطے سے بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن عمر نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب نماز شروع کرتے تھے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھاتے تھے، اور جب رکوع کا ارادہ کرتے اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد نہیں اٹھاتے تھے، اور بعض نے کہا کہ دونوں سجدوں کے درمیان نہیں اٹھاتے تھے، پھر اس کے بعد ہے کہ:

''حدثنا الصائغ بمكة قال حدثنی الحميدی قال حدثنا سفيان عن الزهری قال اخبرنی سالم عن ابيه قال: رأيت رسول الله ﷺ مثله''.

مطلب یہ ہے کہ حمیدی نے بھی سابقہ سند کے ساتھ اسی کے مثل روایت کیا ہے، جیسے پہلی روایت گزری۔

اب تو سفیان سے روایت کرنے والے تنہا حمیدی نہیں ہیں، تین راوی اور اسی طرح روایت کرتے ہیں، تو کیا اس کی بنیاد پر نہیں کہا جاسکتا ہے کہ نسخہ ظاہریہ میں ممکن ہے کہ کاتب سے کچھ تصرف واقع ہو گیا ہو، اور صحیح نسخہ وہی ہو جو حضرت محدث کے پاس پہلے سے تھا، کیا اس کے بعد بھی خیانت وتحریف کا الزام لگانا دیانت کے کسی خانے میں آسکتا ہے؟ علم کا نام لے کر بے علمی کی ایسی باتیں لکھنا نہ جانے رسول اللہ ﷺ کی کس حدیث سے ثابت ہے؟ کاش ایسے مواقع کے لئے بھی کچھ حدیثیں یاد آجایا کرتیں۔

بہرحال یہ حدیث اسی طرح اسی سند ومتن کے ساتھ حافظ ابوعوانہ نے ''صائغ'' کے حوالے سے امام حمیدی سے نقل کی ہے، تو اس میں شبہہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ مسند حمیدی کے مطبوعہ ایڈیشن میں جو متن درج کیا گیا ہے، اس کی نسبت امام حمیدی کی جانب درست ہے، اور مسند حمیدی کی روایت وہی ہے، کیونکہ اسی کی تائید مسند ابی عوانہ سے ہو رہی ہے، اور مکتبہ ظاہریہ کے نسخے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کاتب نے حضرت سفیان بن عیینہ کے دوسرے جلیل القدر تلامذہ مثلاً یونس اور امام احمد بن حنبل سے جو الفاظ منقول ہیں، وہی لکھ دیئے ہیں، ورنہ حمیدی سے جو کچھ منقول ہے وہ وہی ہے جو مسند میں ہے۔ اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ یونس اور امام احمد نے جو کچھ نقل کیا ہے وہ لائق ترجیح ہے، یا حمیدی، عبداللہ بن ایوب، سعدان بن نصر، اور شعیب بن عمرو نے جو کچھ نقل کیا ہے، وہ قابلِ ترجیح ہے؟ اس باب میں جو چاہیں ارشاد فرمائیں، لیکن حضرت محدث کبیر پر خیانت یا تحریف کی الزام تراشی سراسر ظلم اور بہتان مبین ہے۔

مسند حمیدی کے اجزاء:

متعدد علما نے ذکر کیا ہے کہ مسند حمیدی کے گیارہ اجزاء ہیں، حضرت محدث کبیر فرماتے ہیں کہ لیکن اس مسند میں گیارہویں جزء کا نام نہیں ہے، اس سے یہ شبہہ نہیں ہونا چاہئے کہ شاید اس کا کچھ حصہ ناتمام رہ گیا ہے، کتاب پوری ہے، لیکن ناسخین بعض اوقات اجزاء چھوٹا بڑا کر دیتے ہیں، اس سے کمی بیشی واقع ہو جاتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس نسخہ میں حدیث ۱۲۴۶ پر ''تم الجزء'' لکھا ہوا ہے، یعنی دسواں جزء پورا ہوا، اس کے بعد قاعدہ کے مطابق گیارہواں جزء شروع ہو رہا ہے، لیکن اس کی ابتدا میں

"اول الجزء الحادی عشر" نہیں لکھا گیا، حالانکہ وہاں لکھنا ضروری تھا، اس طرح گیارہ مکمل ہو جاتے ہیں۔

نواب صدیق حسن خان صاحب نے "اتحاف النبلاء" میں تحریر کیا ہے کہ:

> مسند حمیدی کی پہلی حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ روایت ہے، جس میں ان کے والد کی تمنائے حیات اور قتل فی سبیل اللہ کی آرزو کا ذکر ہے۔ (ص۔۱۳۸۵)

میرا خیال ہے کہ انہوں نے اس سلسلے میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کی تقلید کی ہے، شاہ صاحب نے "بستان المحدثین" میں یہی لکھا ہے۔ گمان یہ ہے کہ ان کے پاس مسند حمیدی موجود نہ تھی، انہوں نے کسی اور مصنف سے نقل کیا ہے، ورنہ واقعہ یہ ہے کہ مسند کی پہلی حدیث حضرت صدیق اکبر کی روایت ہے، اور یہی بات قرین قیاس بھی ہے، کیونکہ مسانید کی ترتیب ان کے مصنفین حضرت صدیق اکبر خلیفہ اول ہی سے شروع کرتے ہیں، پھر باقی خلفا کی مسانید بالترتیب ذکر کرتے ہیں، پھر باقی عشرہ مبشرہ کی روایات لاتے ہیں۔ چنانچہ یہی ترتیب "مسند ابی داؤد طیالسی" اور "مسند احمد" میں بھی ہے، اور حضرت شاہ صاحب نے مسند "عبد بن حمید" "مسند ابویعلی" اور "مسند بزار" کی بھی یہی ترتیب لکھی ہے۔

رسالہ اصول سنت:

مسند حمیدی کے ساتھ ان کا ایک مختصر سا رسالہ اصول سنت کے سلسلے میں ملحق ہے، یہ رسالہ چاروں مخطوطات میں شامل ہے، محدث کبیر نے حدیثوں کے نمبر بالترتیب لگا دیئے ہیں، اور فہرستوں میں حوالہ نمبر حدیث کا ہی دیا گیا ہے، البتہ مسانید کی فہرست میں صفحات کا حوالہ دیا گیا ہے۔

فہارس:

چونکہ یہ کتاب اسماءِ صحابہ کے عنوان سے مرتب ہوئی ہے، اس لئے اگر کسی خاص صحابی کی روایت تلاش کرنی ہو تو اگر اس میں موجود ہے تو بآسانی مل جائے گی، لیکن اگر ابوابِ فقہ کے متعلق کوئی حدیث درکار ہو تو اس کا تلاش کرنا مشکل ہے، اس لئے استفادہ کی سہولت کے لئے حضرت محدث کبیر نے فقہی ابواب کے لحاظ سے حدیثوں کی ایک فہرست مرتب کر دی ہے، تاکہ

اگر صحابی کا نام یاد نہ ہو تو متعلقہ موضوع کے تحت اس حدیث کو ڈھونڈھا جا سکے، اس کے ساتھ ساتھ ایک اور فہرست ان اسماء کی مرتب کی گئی جن کا ذکر حدیث میں آیا ہے، اس فہرست کا بھی استفادہ کی سہولت میں خاص دخل ہے۔

ایک فہرست مسانید کی بھی اس کتاب میں موجود ہے، کہ کس صحابی کی مسند کس جگہ سے شروع ہوتی ہے، یہ فہرست محدث کبیر کی مرتب کردہ نہیں ہے، بلکہ یہ دارالعلوم دیوبند کے نسخے میں مولانا محی الدین صاحب الہ بادی کے قلم سے ہے۔ مولانا موصوف کو علم حدیث سے بڑا شغف تھا، انہوں نے امام بخاری کی تاریخ صغیر اور شیخ عبدالغنی بن سعید کی ''المؤتلف والمختلف'' کو شائع کیا ہے، دیوبند والا نسخہ پہلے انہیں کی ملکیت تھا، بعد میں انہوں نے دارالعلوم دیوبند میں وقف کر دیا تھا، اس فہرست کو بھی حضرت محدث اعظمی نے شکریے کے ساتھ کتاب میں شامل کر دیا ہے۔

اخیر میں حضرت محدث نے کبیر نے اپنے صاحبزادہ گرامی قدر جناب مولانا رشید احمد صاحب مدظلہ کو دعائیں دی ہیں، کہ انہوں نے مسند حمیدی کے نقل اور تبییض کی ذمہ داری اپنے اوپر لے کر کام آسان کر دیا، اور حضرت مولانا عبدالستار صاحب [۳] کو دعائیں دی ہیں کہ انہوں نے نسخوں کے مقابلہ میں معاونت کی ہے۔

ماخذ: المآثر جولائی، اگست، ستمبر (۱۹۹۲ء)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) مولانا محمد موسی میاں صاحب اصلاً سملک گجرات کے تھے، جوہانسبرگ ساؤتھ افریقہ میں ان کا خاندان متوطن تھا، دارالعلوم دیوبند کے ممتاز فضلاء اور علامہ انور شاہ کشمیری کے ارشد تلامذہ میں سے تھے، مجلس علمی کے بانی تھے۔ ۲۱/ ذی قعدہ ۱۳۸۲ھ مطابق ۱۶/ اپریل ۱۹۶۳ء کو جنوبی افریقہ میں وفات پائی۔ (حیات ابوالمآثر جلد دوم، ص ۴۸)

(۲) مولانا حبیب اللہ صاحب پاکستان کے مشہور عالم دین ہیں، آپ کی ولادت ۱۹۴۶ء میں بستی خانہ شریف تحصیل وضلع ڈیرہ اسماعیل خان میں ہوئی، آپ نے غیر مقلدیت، بریلویت اور فتنۂ مماتیت کے تعاقب میں کئی کتابیں تصنیف فرمائیں، آپ کی کل تصنیفات کی تعداد ۳۱/ ہے، کچھ کے نام ذکر کئے جاتے ہیں۔ (۱) نور الصباح فی ترک رفع الیدین بعد الافتتاح (۲) قہر حق، تین جلدوں میں (۳) اثبات علم غیب پر ایک نظر (۴) اہل حدیث کے چشم وچراغ (۵) فقہ حنفی پر اعتراضات کا جواب (۷) ہدایہ علما کی عدالت، دو جلدوں میں۔

(۳) مولانا عبدالستار صاحب معروفی ضلع مئو کے مردم خیز قصبہ پورہ معروف سے تعلق رکھتے تھے، ابتدائی تعلیم مدرسہ معروفیہ میں پائی، اس کے علاوہ مصباح العلوم کوپاگنج، احیاء العلوم مبارک پور اور دارالعلوم مئو میں بھی تعلیم حاصل کی، مظاہر علوم سہارن پور سے سند فراغت حاصل کی۔ دارالعلوم مئو اور قاسم العلوم ہریا بھٹنی میں تدریسی خدمات انجام دیں، اس کے بعد مدرسہ معروفیہ اور پھر اشاعت العلوم پورہ معروف میں صدر مدرس مقرر ہوئے، مدرسہ بیت العلوم مالیگاؤں میں صدر مدرس اور دارالعلوم ندوۃ العلما میں شیخ الحدیث رہے، اس کے علاوہ مدرسہ امدادیہ ممبئی میں بھی فریضہ تدریس انجام دیا۔ آپ علامہ اعظمی کے خاص شاگرد اور سعادت مند تلامذہ میں سے تھے، غالباً دارالعلوم مئو کے زمانہ طالب علمی میں علامہ اعظمی کے حلقہ تلامذہ میں داخل ہوئے۔ علامہ اعظمی کے بعض علمی وتحقیقی کاموں میں معاون بھی رہے ہیں۔ آپ کی وفات ۲۲/ رجب ۱۴۱۴ھ مطابق ۶/ جنوری ۱۹۹۴ء کو مالیگاؤں میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔ (حیات ابوالمآثر جلد اول، ص ۴۴۶)

کتاب الزہد والرّقائق

حضرت محدث اعظمی کی ایک عظیم خدمت حدیث

راقم الحروف جن دنوں مبارک پور جامعہ عربیہ احیاء العلوم میں زیر تعلیم تھا، درس نظامی کا غالباً چوتھا درجہ تھا، شرح جامی اور شرح وقایہ وغیرہ زیر درس تھیں، ایک دن مدرسہ کے کتب خانہ میں ایک نئی خوبصورت مطبوعہ کتاب نظر آئی، بے اختیار اسے ہاتھوں میں اٹھایا تو اس کی پیشانی پر **”کتاب الزهد والرقائق“ للامام شيخ الاسلام عبدالله بن المبارك المروزی“** (المتوفی ۱۸۱ھ) کی تحریر جگمگا رہی تھی، اور اس کے نیچے **”حققه وعلق عليه الاستاذ المحقق الشيخ حبيب الرحمان الاعظمی“** کی عبارت دامنِ نگاہ کو کھینچ رہی تھی۔

حضرت مولانا اعظمی کی علمی شہرت ابتداءِ شعور سے کانوں میں پڑی ہوئی تھی، دل میں عقیدت بھی بہت تھی، لیکن طالب علمانہ لاابالی پن کی وجہ سے کبھی ان کے کاموں کی طرف سنجیدگی کے ساتھ دھیان دینے کی نوبت نہیں آئی تھی۔ یہ کتاب جو اچانک نظر آئی تو سوئی ہوئی عقیدت یکا یک جاگ اٹھی، اس وقت باوجودیکہ عربی کی اتنی شد بد نہیں ہوئی تھی کہ ایسی معیاری کتاب کا مطالعہ کرسکوں، تاہم اسے پڑھنا شروع کر دیا، اور اب یاد نہیں کہ مکمل پڑھ ڈالا تھا یا قلتِ استعداد کی وجہ سے تھک کر چھوڑ دیا تھا، آج جب اس کتاب پر چند سطریں لکھنے کی کوشش کر رہا ہوں تو اس وقت کی لطیف اور روح پرور یاد کا ایک جھونکا آیا اور دل ودماغ کی دنیا پر ایک نشاط انگیز کیف طاری کر گیا۔

زہد ورقائق:

زہد کے لفظی معنی ’بے رغبت ہونا‘ ہے کسی بھی چیز سے بے رغبتی لغت کے اعتبار سے

زہد ہے، لیکن عرفِ عام اور محاورۂ شرع میں دنیا اور متاعِ دنیا سے بے رغبت ہو کر آخرت کی جانب لو لگانے کا نام زہد ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

’الزهد عبارة عن رغبته من الدنيا عد ولا الىٰ الآخرة‘ (احیاء العلوم ۴؍۲۱۷)

زہد نام ہے شوقِ آخرت میں دنیا سے بے رغبتی اور اعراض کا۔

علامہ ابن قدامہ مقدسی فرماتے ہیں کہ:

”واعلم انه ليس من الزهد ترک المال وبذله على سبيل السخاء والقوة واستمالة القلوب وانما الزهد ان يترک الدنيا للعلم بحقادتها بالنسبة الى نفاسة الآخرة“. (مقدمہ کتاب الزہد والرقائق۔ ۸)

زہد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی مال کو ترک کردے، اور قوتِ قلب کی وجہ سے اور دلوں کو اپنی طرف مائل کرنے کے لئے مال بے دریغ خرچ کرے۔ زہد یہ ہے کہ آخرت کی نفاست وعمدگی کو مدنظر رکھتے ہوئے دنیا کو اس کی حقارت ودنائت کی وجہ سے ترک کردے۔

اور رقائق جمع ہے ” ’رقیقۃ“ کی۔ بعض علما نے ’رقاق‘ کا عنوان اختیار فرمایا ہے۔ چنانچہ بخاری شریف میں ”کتاب الرقاق“ ہے۔ یہ دونوں لفظ ہم معنی ہیں، عربی میں رقت کے معنی ”نرمی“ کے ہیں، جن آیات واحادیث سے دلوں میں نرمی پیدا ہوتی ہے انہیں ”رقائق“ کہتے ہیں۔ (فتح الباری ج ۱۱۔ ص ۲۷۵)

حاصل یہ کہ ”کتاب الزہد والرقائق“ میں ایسی آیات واحادیث اور آثار واقوال سلف جمع کئے جاتے ہیں جن کے مطالعہ وقرأت سے دنیا سے بے رغبتی پیدا ہو، آخرت کا ذوق وشوق دلوں میں جاگے، اور قلوب میں سوز وگداز اور نرمی پیدا ہو۔

زہد کی اہمیت:

جس شخص کی نگاہ قرآن وسنت اور اسلامی تعلیمات پر ہوگی اس کے سامنے روز روشن کی طرح یہ حقیقت واضح ہوگی کہ زہد اسلام کے اعلی مقاصد میں سے ہے۔ اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے دنیا کے انہماک کو قطعاً پسند نہیں کیا ہے، بلکہ اس سے کم سے کم تعلق رکھنے کی تاکید کی ہے، اس موضوع پر قرآن وحدیث کی بے شمار نصوص شاہد ہیں، جن کے بیان کا یہاں موقع نہیں ہے، اور نہ اس وقت ہمارا یہ موضوع ہے۔

اس کی روشن تر دلیل خود رسول اللہ ﷺ کی سیرتِ مطہرہ اور آپ کے خلفا واصحاب کا طریقۂ زندگی ہے، جو شخص رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کی سیرت سے ذرا بھی واقفیت رکھتا ہو وہ اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں ذرا بھی تأمل نہ کرے گا کہ ان حضرات کی زندگی میں لذاتِ نفس اور خواہشاتِ طبع کا بالکل دخل نہ تھا۔ آج کل جن فضولیات ولغویات کو لوگوں نے ضروریاتِ زندگی کا نام دے کر خود کو دھوکہ میں مبتلا کر رکھا ہے اور دنیا کو بھی اس ورطہ میں ڈالنے کی کوشش کر رہے ہیں، ان کا حضرات صحابہ کی زندگیوں میں کہیں پتہ نہ تھا۔

علماءِ اسلام اور محدثین کرام نے اس موضوع کو ابتدا ہی سے نہایت اہمیت کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ چنانچہ بکثرت علما نے اس موضوع پر احادیث اور روایات جمع کی ہیں۔ بعض اکابر نے محض اسی موضوع کو اپنی تالیف کے لئے مختص کر لیا ہے، اور بعض نے مختلف عناوین کے تحت احادیث جمع کرتے ہوئے اس باب کو بھی بڑی اہمیت کے ساتھ درج کتاب کیا ہے۔ چنانچہ حدیث کے صحیح ترین دونوں مجموعوں یعنی بخاری ومسلم میں بھی یہ باب موجود ہے، ان کے علاوہ جامع ترمذی، سنن کبریٰ للنسائی، سنن ابن ماجہ، مستدرک حاکم، مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں اس باب کو اہمیت کے ساتھ جگہ دی گئی ہے۔

حضرت محدث کبیر نے اس کتاب کے مقدمے میں سترہ ایسے بزرگ علما ومحدثین کے نام شمار کرائے ہیں جنہوں نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔ یہ علما دوسری صدی ہجری سے چھٹی صدی ہجری تک کے ہیں، ان میں چار بزرگ ہم عصر ہیں، حضرت عبداللہ بن مبارک (متوفی ۱۸۱ھ) حضرت معافی بن عمران الموصلی (۱۸۵ھ) حضرت محمد بن فضیل کوفی (متوفی ۱۹۵ھ) اور حضرت وکیع بن الجراح (متوفی ۱۹۷ھ)

خاص اس موضوع پر اس کثرت سے کتابوں کا تالیف کیا جانا کس بات کی دلیل ہے؟ اس کی وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ۱۳۸۶ھ تک بجز امام احمد بن حنبل کی کتاب الزہد کے اور کوئی تالیف زیور طبع سے آراستہ نہ ہو سکی تھی، کتابوں میں، رجال کے تذکروں میں، ان کتابوں کے نام موجود تھے، دنیا کے مختلف اہم کتب خانوں میں کہیں کہیں ان کے تمام یا نا تمام نسخے مل جاتے تھے، مگر عام طور سے علما کی دسترس سے یہ نسخے باہر تھے۔

کتاب الزہد والرقائق لعبداللہ بن المبارک:

زہد اور رقائق کے موضوع پر غالبًا یہ قدیم تر اور مفصل کتاب ہے، حضرت عبداللہ بن مبارک ۱۸۸ء میں خلافت بنوامیہ میں ہشام بن عبدالملک کے عہد میں پیدا ہوئے، اس وقت صحابہ کرام کا دور ابھی جلد ہی ختم ہوا تھا، ہدایت وارشاد کے یہ جگمگاتے ہوئے ستارے تو غروب ہو چکے تھے، لیکن اپنی روشنی وتابانی اپنے بعد کی نسل یعنی تابعین میں منتقل کر گئے تھے۔ تابعین نے حضرات صحابہ سے استفادہ کیا تھا، ان کی صحبت سے مشرف ہوئے تھے، یہ اکابر بیک واسطہ رسول اللہ ﷺ کے شاگرد تھے۔ حضرت عبداللہ بن مبارک نے ان مبارک ہستیوں سے بھرپور استفادہ کیا، یہاں تک کہ وہ خود علم وعمل اور اخلاق ودیانت کی ایک زندہ علامت بن گئے۔ اللہ تعالی نے انہیں علم کے ساتھ اخلاق وکرم، سخاوت وفیاضی، مال ودولت، شجاعت وبہادری، اور جوش جہاد سے نوازا تھا، ان کے حالات کے لئے مستقل ایک مقالہ درکار ہے۔

انہیں حضرت عبداللہ بن مبارک نے پیش نظر کتاب الزہد والرقائق مرتب کی ہے، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ زہد کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں میں یہ قدیم تر اور جامع تر کتاب ہے، لیکن ابھی طباعت سے آراستہ نہیں ہوئی تھی۔

حضرت محدث اعظمی جن دنوں مصنف عبدالرزاق کی تحقیق وتعلیق میں مصروف تھے، اسی دوران اس کی طباعت کا خیال ان کے دل میں پیدا ہوا، حضرت کو اس کا نسخہ، سابق والئ قطر شیخ علی بن عبداللہ نے ہدیہ کیا، جو استانبول کے ایک نسخے سے بذریعہ مائیکروفلم تیار کیا گیا تھا، جب یہ نسخہ دستیاب ہوا تو اسے آپ نے مالیگاؤں مجلس احیاء المعارف بھیج دیا، تاکہ اس کی مدد سے ایک صاف نسخہ تیار کرلیا جائے۔

مجلس احیاء المعارف کے ناظم جناب مولانا محمد عثمان صاحب مرحوم [۱] نے اپنے ایک شاگرد کو جو مصر میں زیر تعلیم تھے، لکھا کہ ''اگر مصر کے قدیم کتب خانوں میں کتاب الزہد کا کوئی نسخہ مل جائے تو انہیں بھیج دیں'' اللہ تعالی انہیں جزائے خیر دے انہوں نے محنت وکوشش کر کے تین مزید نسخے مائیکروفلم سے فوٹو لئے ہوئے مالیگاؤں بھیجے۔

مولانا محمد عثمان صاحب مرحوم کے اہتمام ونگرانی میں کتاب کا نسخہ تیار کیا گیا، پھر مولانا

موصوف نے تینوں نسخوں سے اس کا مقابلہ کیا، اور جہاں جہاں نسخوں میں اختلاف تھا اس کی نشان دہی کی۔ اب کتاب اس لائق ہوگئی تھی کہ اسے پریس کے حوالے کر دیا جائے، لیکن ارکان مجلس کی رائے تھی کہ کتاب کو تحقیقات وتعلیقات سے مزین کیا جائے، حضرت مولانا ان دنوں مصنف عبدالرزاق کی تحقیق میں برسوں سے ہمہ تن منہمک تھے، لیکن یہ کام ضروری تھا۔ چنانچہ حضرت نے اس کی ذمہ داری قبول فرمائی اور اپنے عزیز اور مخلص شاگرد حضرت مولانا عبدالجبار صاحب مئوی سابق شیخ الحدیث جامعہ مظہرالعلوم بنارس، اور فرزند گرامی قدر مولانا رشید احمد صاحب الاعظمی کے تعاون سے یہ کام شروع کر دیا، اور مسلسل شبانہ روز کی محنتِ شاقہ برداشت کر کے اس کی تعلیق وتحشیہ کی خدمت انجام دی۔

چونکہ یہ موضوع حضرت مولانا کے ذوقِ طبیعت کا تھا، جاننے والے جانتے ہیں کہ حضرت اقدس زہد وتقوی کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز تھے، آپ کی پوری زندگی زہد وقناعت اور دنیا اور متاعِ دنیا سے بے رغبتی پر مشتمل تھی۔ اس لئے اس کتاب کی ترتیب وتہذیب کا آپ نے بہت اہتمام کیا، زہد کے سلسلے میں ابتدا میں ایک مبسوط مقدمہ لکھا، اور حضرت عبداللہ بن مبارک کے حالات مرتب کئے۔ مقدمہ کا ذکر آگے آرہا ہے۔ غرض اس کتاب کی تحقیق وتحشیہ میں حضرت کا رنگِ طبیعت جھلکتا ہے۔

تینوں نسخوں کا تعارف

پہلا نسخہ:

حضرت اقدس کے سامنے کتاب کے تین نسخے تھے، پہلا نسخہ جسے مولانا نے اصل قرار دیا، وہ وہی نسخہ تھا جو انہیں سابق حاکمِ قطر سے دستیاب ہوا تھا، یہ نسخہ دراصل استامبول میں ولی الدین جاراللہ کے مکتبہ میں تھا، اس کا فوٹو مائیکروفلم کے ذریعے لیا ہوا، حاکم قطر کے پاس تھا۔ اس نسخے کی کتابت ساتویں ہجری سے پہلے کی ہے، کیوں کہ اس پر ۶۰۰ھ کا سماع درج ہے [۱] یہ نسخہ مختلف ہاتھوں میں منتقل ہوتا ہوا ولی الدین جاراللہ تک پہونچا، اور انہوں نے اسے وقف کر دیا۔ اس نسخہ میں گیارہ اجزا ہیں، پہلا جز ابوغالب احمد بن الحسن بن احمد بن البناء متوفی ۵۲۷ھ کی روایت سے ہے۔

اور پوری کتاب (جزء اول سمیت) ابوعلی حسین بن محمد بن حسین بن ابراہیم دلفی متوفی ۴۸۴ھ کی روایت سے ہے، اوران دونوں بزرگوں نے اس کی روایت ابومحمد الجوہر متوفی ۴۵۴ھ سے کی ہے، حضرت عبداللہ بن مبارک تک اس نسخہ کا سلسلۂ سند ہے۔

(۱) ابوعلی دلفی (متوفی ۴۸۴ھ) وابوغالب احمد بن البناء (متوفی ۵۲۷ھ) (۲) ابومحمد الجوہری (متوفی ۴۵۴ھ) (۳) ابن حیویہ (متوفی ۳۲۸ھ) وابوبکر الوراق (متوفی ۳۷۸ھ) (۴) حافظ ابومحمد بن صاعد (متوفی ۳۱۸ھ) (۵) ابوعبداللہ حسین بن حسن بن حرب المز وری (متوفی ۲۴۶ھ) حضرت عبداللہ بن مبارک۔

ان تمام راویوں کا تعارف حضرت محدث کبیر اعظمی نے مقدمہ میں مفصل تحریر کیا ہے۔

اس نسخہ کو ''نسخۂ مزوری'' یا ''روایتِ مزوری'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ تمام تر خطِ نسخ میں لکھا ہوا ہے، البتہ پہلا صفحہ خطِ رقعہ میں ہے۔ اس کی کتابت واضح اور صاف ہے، کاتب نے منقوط اور غیر منقوط حروف میں امتیازی علامات کا اہتمام کیا ہے۔ یہ نسخہ مکمل اور محفوظ ہے، صرف چند جگہوں پر پانی کے اثر سے کچھ حروف مٹ گئے ہیں۔ یہ نسخہ ۶۰۰ھ اور ۶۰۱ھ میں شیخ عبدالرحمان بن ابراہیم المقدسی الفقیہ الزاہد کے درس میں پڑھا گیا ہے۔ چنانچہ ان کے قلم سے اس میں جگہ جگہ سماع تحریر ہے۔ شیخ موصوف کا انتقال ۶۲۴ھ میں ہوا ہے۔ مذکورہ نسخہ ۱۳۵؍ورق یعنی ۲۷۰؍صفحات پر مشتمل ہے۔ اس نسخہ کے آخری راوی ابوعلی الدلفی سے یہ کتاب اسی نسخہ میں شیخ سلامہ بن حسین بن سعدان المعروف بابن الدجاج حرانی نے ۴۸۲ھ میں پڑھا ہے، اور سلامہ ہی اس نسخے کے پہلے مالک ہیں۔ چنانچہ اس کی تصریح کتاب میں لگے ہوئے زائد صفحات میں ان الفاظ کے ساتھ ہے۔ **''سماع لصاحبه: سلامه بن الحسين''**

محدث کبیر نے لکھا ہے کہ میرا خیال ہے کہ یہ نسخہ انہیں کے قلم سے تحریر ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی کتابت کم از کم پانچویں صدی ہجری کی ہے، اس نسخہ کی روایت مزوری سے علماءِ مشرق نے کی ہے۔

دوسرا نسخہ:

یہ نسخہ اسکندریہ کی پبلک لائبریری (مکتبہ عامہ) کا ہے، جو ۱۵۳؍اوراق پر مشتمل ہے،

اس کا سائز ۱۸×۲۶ سینٹی میٹر ہے، اور مغربی (اندلسی) طرزِ کتابت میں لکھا ہوا ہے۔ یہ باوجود مکمل ہونے کے جگہ جگہ درمیان سے ناقص ہے، اس کا سنہِ کتابت ۴۶۶ھ ہے، یہ حضرت عبداللہ بن مبارک کے دوسرے شاگرد نعیم بن حماد (متوفی ۲۲۸ھ) کی روایت سے ہے، جسے ان سے علماءِ مغرب نے روایت کیا ہے۔ حضرت محدث کبیر فرماتے ہیں کہ:

> ''پہلے نسخے اور اس نسخے میں بہت زیادہ فرق ہے، ترتیب بھی بدلی ہوئی ہے، ابواب کے عنوانات بھی مختلف ہیں، تعداد کا بھی فرق ہے، پہلے نسخے میں پچاس ابواب ہیں، اور اس نسخے میں ۱۷۷ ابواب ہیں اور جو مشترک ابواب ہیں ان کے بھی عنوانات مختلف ہیں، مثلاً پہلے نسخے میں پہلا باب ''باب التخصیص علیٰ طاعۃ اللہ عزوجل'' ہے اور نعیم بن حماد کے نسخے میں ''باب الترغیب فی مبادرۃ العمل'' ہے۔
>
> اسی طرح کچھ احادیث وآثار ایک نسخہ میں ہیں تو دوسرے میں نہیں ہیں، اور کچھ دوسرے میں ہیں تو پہلے میں نہیں ہیں''۔ (مقدمہ کتاب الزہد۔ ص ۲۵)

اس تحریر سے معلوم ہوا کہ کچھ احادیث وآثار مزوری [۲] کے نسخے میں زائد ہیں، اور کچھ نعیم بن حماد کے نسخے میں۔ محقق نے چونکہ اصل مزوری کے نسخے کو قرار دیا ہے اس لئے اس کی تمام روایتوں کو بتمام وکمال ایک جگہ جمع کردیا ہے، البتہ اس میں جو روایت نعیم بن حماد کے نسخے سے زائد ہیں، حاشیہ میں اس کو ذکر کردیا ہے [۳] اسی طرح نعیم بن حماد کے بھی کچھ زوائد کو حاشیہ میں ذکر کردیا ہے [۴] لیکن حاشیہ میں عموماً ایسے مقامات پر تنبیہ کی ہے جہاں روایت کے اجزاء زائد ہوتے ہیں، اور جہاں پورا باب یا پوری روایت زائد ہے، اسے الگ مرتب کرکے کتاب کے آخر میں ''زیادات نعیم بن حماد'' کے نام سے ملحق کردیا ہے۔ یہ ایک مشکل کام اور کامل استحضار کا طالب عمل تھا، لیکن اللہ تعالیٰ نے جس شخصیت کو اسی خدمت کے لئے چن لیا تھا اس کے اوپر اس کو آسان فرمادیا، زیادات نعیم بن حماد کی تعداد ۴۳۶ ہے۔

نعیم بن حماد کے نسخے کی اہم خصوصیت:

اس نسخے کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی کتابت ایک ایسے نسخے سے ہوئی ہے جو اندلس کے زبردست محدث ومحقق حضرت امام حافظ ابوعمر بن عبدالبر کے نسخے نقل کیا گیا تھا، پھر

اس کا مقابلہ حافظ موصوف کے اصل نسخے سے بھی کرلیا گیا ہے، اس نسخے کا سلسلۂ سند یہ ہے۔

(۱) ابوبکر عبدالعزیز بن محمد بن سعد (متوفی ۴۸۳ھ) (۲) حافظ المغرب ابوعمرو بن عبدالبر (متوفی ۴۶۰ھ) (۳) ابوالفضل احمد بن قاسم (متوفی ۳۹۶ھ) وابوعثمان سعید بن نصر وابوعمر احمد بن محمد بن احمد بن سعید المعروف بابن الجسور (متوفی ۴۰۱ھ) (۴) ابومحمد قاسم بن اصبغ (متوفی ۳۴۰ھ) (۵) ابواسماعیل الترمذی (۲۸۰ھ) (۶) نعیم بن حماد (متوفی ۲۲۸ھ) (۷) عبداللہ بن مبارک (متوفی ۱۸۱ھ)

تیسرا نسخہ:

یہ نسخہ مکتبہ ظاہریہ دمشق سے بذریعہ مائیکروفلم حاصل کیا ہوا تھا۔ یہ ستر ورق پر مشتمل ہے۔ اس کی کتابت ۶۰۶ھ میں ہوئی ہے۔ یہ نسخہ ناتمام ہے، پہلے نسخہ سے اگر اس کی مطابقت کی جائے تو نویں جز کے آخری ورق سے تیرہویں جز کے اوائل تک ہے۔ اس کے راوی عمر بن طبرزد بغدادی (متوفی ۶۰۷ھ) ہیں، انہوں نے ابوغالب البناء سے اس کی سماعت کی ہے، اس کی سماعت علما کی ایک بڑی تعداد نے عمر بن طبرزد سے کی ہے۔ ان کے اسماء کتاب پر درج ہیں، اور ابن طبرزد کے دستخط بھی ہیں۔

ان تین نسخوں کو سامنے رکھ کر مطبوعہ ایڈیشن مرتب کیا گیا ہے۔

حضرت محدث اعظمی کی تحقیق وتعلیق:

اس کتاب کی تحقیق وتعلیق میں جیسا کہ اوپر بتایا گیا حضرت مولانا نے باوجود عدیم الفرصتی کے بہت محنت وکاوش کی ہے۔ کتاب کے شروع میں ایک مبسوط مقدمہ لکھا ہے، اس میں ابتداء زہد کا مکمل تحقیقی تعارف کرایا ہے، اس کا مرتبہ ومقام، اس کی ضرورت واہمیت، آیات واحادیث اور معتمد علما کے اقوال کے حوالے سے ثابت کی ہے، اس کے سلسلے میں ذہن ودماغ میں جو غلط فہمیاں ہوسکتی ہیں، ان کا ازالہ فرمایا ہے۔ اس کے مطالعہ سے حضرت والا کی وسعتِ نظر اور ذوقِ تحقیق کے ساتھ آپ کے قلبی احوال اور احسانی کیفیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

اس کے بعد کتاب الزہد کے تینوں نسخوں اور ان کے راویوں کا مفصل تعارف کرایا ہے، جس کا ہلکا سا نمونہ آپ نے اس مقالہ میں ملاحظہ کیا۔ اس کے بعد مصنفِ کتاب حضرت عبداللہ

بن مبارک کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے، یہ تذکرہ بہت لذیذ اور ایمان کو تازگی بخشنے والا ہے۔ ان شاء اللہ اس کا ترجمہ نذرِ قارئین کیا جائے گا۔ اس کے بعد حضرت نے مصنف کتاب تک اپنا سلسلۂ سند بھی تحریر کیا ہے، مقدمہ کے خاتمہ پر کتاب کے تحشیہ وتعلیق کے سلسلے میں اپنے طریقۂ کار اور منہاجِ عمل کو بھی ذکر کر دیا ہے، ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں۔

(۱) ہم نے مزوری کی روایت سے یہ نسخہ مرتب کیا ہے، پھر دوسرے نسخوں سے اس کا حرفاً حرفاً مقابلہ کیا ہے۔

(۲) آیات کے مواقع اور ان کے نمبر لکھ دیئے ہیں۔

(۳) کتاب میں آئی ہوئی روایات وآثار کی تخریج دوسری متداول کتابوں سے بھی کر دی ہے، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ روایتیں دوسری کتابوں میں بھی موجود ہیں، اور اس میں یہ بھی فائدہ ہے کہ اگر ان کی شرح وتفصیل کی ضرورت کسی کو ہوئی تو متعلقہ شروح میں دیکھ سکے گا۔ (مثلاً ایک روایت جو اس کتاب میں بھی ہے، اور بخاری ومسلم میں بھی ہے، جب اس کی نشان دہی بخاری ومسلم میں ہو جائے گی تو ان کی شروح میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے) لیکن اس تخریج اور حوالے میں ہم نے کاوش اور استقصاء سے کام نہیں لیا ہے۔ (پھر بھی دیکھنے والے دیکھیں کہ کس قدر حوالے تعلیقات میں آتے ہیں)

(۴) کہیں کہیں ہم نے حوالہ کی احادیث کے الفاظ بھی ذکر کر دئے ہیں، تاکہ متن کتاب میں کوئی لفظ چھوٹ گیا ہے یا مبہم ہے تو اس کی وضاحت ہو جائے۔ [۵]

(۵) رواۃ حدیث کی (جہاں ضرورت محسوس ہوئی ہے) ہم نے تعیین بھی کر دی ہے۔ [۶] (یہ مشکل ترین کام ہے، کیوں کہ ایک نام ونسب کے متعدد راوی اسماء الرجال کی کتابوں میں ملتے ہیں، ان میں یہ متعین کرنا کہ یہ فلاں راوی ہے، بے حد مشکل ہے، مگر یہی مشکل حضرت محدث کبیر کے لئے اللہ تعالیٰ نے آسان کر دی تھی) پھر بہت سے راویوں کے سلسلے میں جہاں ضرورت کا احساس ہوا ان کے احوال وتراجم کے مراجع کی بھی نشان دہی کر دی ہے، خصوصاً جب کہ وہ صحاح ستہ کے رجال نہ ہوں۔

(۶) نسخہ میں کہیں غلطی یا تصحیف ہو گئی ہے تو اس کی نشان دہی کر دی گئی ہے۔

(۷) غامض اور مشکل الفاظ کی شرح کر دی ہے۔

(۸) ایک مبسوط مقدمہ تحریر کیا ہے۔

(۹) نعیم بن حماد کی زائد روایات کو الگ کر کے آخر میں شامل کر دیا ہے۔ (یہ بھی ایک نہایت مشکل امر تھا، کیوں کہ دونوں نسخوں کی مجموعی روایات میں جو کہ دو ہزار سے زائد ہیں، یہ یاد رکھنا کہ فلاں روایت مزوری کے نسخے میں نہیں ہے، زبردست قوتِ حافظہ اور دقتِ نظر کا محتاج ہے)

(۱۰) کتاب سے استفادہ کی سہولت کے لئے چار فہرستیں مرتب کی ہیں۔

پہلی فہرست مرفوع احادیث کی ہے، اور یہ کہ وہ کس صحابی سے مروی ہے، ہر صحابی کا نام اور نمبر صفحہ کا حوالہ دے دیا ہے۔

دوسری فہرست مرسل روایتوں کی ہے، اور جس تابعی نے ارسال کیا ہے ان کا نام بقید صفحہ درج کر دیا ہے۔

تیسری فہرست آثار صحابہ کی ہے، اس میں صحابی کا نام اور صفحہ کی تعیین ہے۔

چوتھی فہرست تابعین وتبع تابعین کے اقوال وفرمودات کی ہے بقید نام وصفحہ۔

یہ فہرستیں نہایت جامع ہیں، ان کے واسطہ سے کسی بھی صحابی، تابعی یا تبع تابعی کی روایات کو تلاش کر لینا سہل ہو گیا ہے۔ ایک فہرست ان روایات کی بھی ہے جن میں گزشتہ انبیاء کا ذکر آیا ہے یا ان سے منقول ہیں۔

فہرستوں کی وضع وترتیب میں جس قدر مشقت اور کاوش کی گئی، اس کا اندازہ وہ لوگ بخوبی کر سکتے ہیں جنہیں کبھی اس قسم کے کام کی نوبت آئی ہو۔

روایات کی تعداد:

اس کتاب میں مزوری کی روایت سے ۱۶۲۷/ احادیث وآثار ہیں۔ اور نعیم بن حماد کی زائد روایات جو آخر میں ہیں ۴۳۶ کی تعداد میں ہیں۔

آخر میں تعلیقات کی تحریر کے بعد مزید جو نئی تحقیقات حاصل ہوئیں، انہیں ''الاستدراک والتعقیب'' کے عنوان سے چودہ صفحات میں تحریر فرمایا ہے۔ یہ بھی معلوماتِ نادرہ کا

بیش بہا خزانہ ہیں، اس کتاب کی تعلیق وتحشیہ میں حضرت اقدس نے پچاس کتابوں سے استفادہ کیا ہے، ان کی فہرست بھی آخری میں دیدی ہے۔

طباعت:

اس کتاب کو ابتداء مجلس احیاء المعارف مالیگاؤں نے ۱۳۸۶ھ میں شائع کیا، پھر اسی کا فوٹو لے کر بیروت کے ایک ناشر کتب نے متعدد ایڈیشن شائع کئے، میرے سامنے بیروت والا ایڈیشن ہے۔

ترجمہ:

یہ کتاب زہد وورع اور ترغیبِ آخرت کے موضوع پر اتنی مکمل اور مفید ہے کہ ہر شخص جو اپنے دل کو سنوارنا چاہتا ہو، اور اسے آخرت کا کچھ بھی اہتمام وخیال ہو اس کے مطالعہ میں رہنی چاہئے، لیکن عربی میں ہونے کی وجہ سے صرف عربی داں حضرات ہی اس سے استفادہ کر سکتے ہیں، اردو خواں حضرات کے لئے اس کا ترجمہ ضروری تھا۔ اللہ تعالی نے حضرت اقدس کے تلمیذ با اختصاص جن کو حضرت کی بارگاہ میں انتہائی قرب حاصل تھا، اور انہیں حضرت کی صحبت ومعیت اور استفادہ کا طویل ترین موقع نصیب ہوا تھا، اور حضرت ان پر غایت درجہ اعتماد فرماتے تھے، یعنی حضرت مولانا عبد الجبار صاحب مئوی مدظلہ [۸] کو توفیق بخشی کہ انہوں نے اس کا سلیس اور عام فہم ترجمہ کر دیا۔ احادیث وآثار کے ترجمہ کے ساتھ زہد کے موضوع پر حضرت کا جو ایمان افروز مقالہ بطور مقدمہ شروع کتاب میں شامل ہے اس کا بھی ترجمہ کر کے داخل کتاب کر دیا ہے، اب یہ کتاب اردو جاننے والے حضرات کے لئے بھی قابل استفادہ ہوگئی ہے۔ ترجمہ کا نام ’’ایثار آخرت‘‘ ہے۔

ماخذ: المآثر۔ اکتوبر، نومبر، دسمبر (۱۹۹۲ء)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) مولانا عثمان صاحب مالیگاؤں کے آباء واجداد کا تعلق یوپی کے ضلع بارہ بنکی کے موضع

سعادت گنج سے تھا، آپ کی پیدائش 1905ء میں شہر مالیگاؤں کے ایک محلّہ نیا پورہ میں ہوئی، ابتدائی تعلیم اردو پرائمری اسکول نمبر ۱ مصری خاں کا باڑہ میں حاصل کی۔ اس کے بعد دینی تعلیم کے لئے مدرسہ بیت العلوم مالیگاؤں میں داخلہ لیا، 1928ء میں وہاں سے فراغت حاصل کی، اس کے بعد مزید تعلیم کے لئے دارالعلوم دیوبند کا رخ کیا اور ۱۹۳۲ء تک وہاں رہے۔

۷؍ جمادی الثانی ۱۳۷۸ھ مطابق ۱۸؍ دسمبر ۱۹۵۸ء میں محدث اعظمی کی سرپرستی میں ادارہ احیاء المعارف کا قیام عمل میں آیا، اور مولانا عثمان صاحب اس کے ناظم مقرر ہوئے، اس ادارے کے قیام کا مقصد تصنیف وتالیف تھا، چنانچہ اس کے تحت عربی زبان میں احادیث کی دو بہت ہی اہم کتابیں شائع ہوئیں، پہلی ’’الترغیب والترہیب‘‘ اور دوسری یہی زیر تعارف کتاب ’’کتاب الزہد والرقائق‘‘۔

مولانا عثمان صاحب کی وفات ۲۸؍ ربیع الآخر ۱۴۰۴ھ مطابق یکم فروری ۱۹۸۴ء بروز بدھ تہجد کے وقت صبح پانچ بجے ہوئی۔ (یہ معلومات مولانا کے صاحبزادے ہلال سر کے مضمون سے ماخوذ ہیں)

(۲) قدیم محدثین کا دستور تھا کہ کتاب کے جس نسخے میں استاذ سے پڑھتے تھے اس پر پڑھنے کی تاریخ درج کر دیتے تھے، اور یہ کہ کس سے پڑھا ہے، اور کون کون لوگ درس میں شریک تھے، یہ تفصیلات لکھ کر دستخط ثبت کر دیتے تھے، اسی کو اصطلاح میں ’’سماع‘‘ کہتے ہیں۔

(۳) اس نسخے میں بعض زائد روایات حضرت ابوعبداللہ حسین بن حسن مروزی سے منقول ہیں، اور بعض ان کے شاگرد ابومحمد یحییٰ بن محمد بن صاعد سے۔

(۴) دیکھئے کتاب الزہد ص ۵ روایت ۱۲، اس کے بارے میں حضرت نے تحریر کیا ہے کہ ’’**ھذا الاثر من زیادات ابن صاعد**‘‘ اسی طرح۔ ص ۸، روایت ۲۴ میں بھی ایک جزء ابن صاعد کا اضافہ کردہ ہے، نیز۔ ص ۹ روایت ۲۸ کے بارے میں بھی حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ ’’**لیس ھذا الاثر فی نسخة حماد بن نعیم**‘‘ اور۔ ص ۱۰۹، روایت ۳۲۴ بھی ابن صاعد کے اضافات میں سے ہے، مزید۔ ص ۲۸ روایت ۸۴ پر ’’**ھذا من زیادات المروزی**‘‘ تحریر ہے، اور روایت ۱۰۸۷ سے ۱۱۴۱ تک مسلسل روایتیں نعیم بن حماد کے نسخے سے زائد ہیں، اور یہ سب مروزی کے اضافے ہیں۔

(۵) دیکھئے کتاب الزہد۔ ص ۲۰ روایت ۶۱، اس میں کچھ عبارت نعیم بن حماد کی روایت میں زائد ہے، حاشیہ میں اس پر تنبیہ فرمادی ہے۔ اور روایت 518 کے ذریعے اس کی شرح بھی کردی ہے، اسی طرح۔ ص ۶۷ روایت ۲۰۳ میں نعیم بن حماد کا قدرے اضافہ ہے، حاشیہ میں اس کو نقل کردیا ہے، نیز

ص ۲۳۱ روایت ۶۵۷ میں درمیان میں نعیم بن حماد کی روایت میں دو سطریں زائد ہیں، انہیں حاشیہ میں نقل کر کے حضرت نے لکھا ہے کہ ’’**وظنی انه سقط من الاصل سهواً**‘‘۔ یہ چند مثالیں بطور نمونہ کے ذکر کر دی گئی ہیں۔

(۶) اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو، ۳۷۸ پر ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں ’’**فصلی (سلیمان علیه السلام) ذات یوم العداة فطلعت بین عینیه شجرة فقال ما انت؟ ولا شئی طلعت قالت انا الخروب طلعت لخراب هذه الارض قال: فعلم سلیمان ان بیت المقدس لن یخرب وهو حی وان اجله قد اقترب**‘‘.

یعنی سلیمان علیہ الصلوٰۃ والسلام ایک روز فجر کی نماز پڑھ رہے تھے کہ اچانک ایک پودا ظاہر ہوا، آپ نے پوچھا کہ تم کیا ہو؟ اور کیوں ظاہر ہوئے ہو؟ اس نے کہا میں بربادی کا پودا ہوں، اس زمین کو برباد کرنے کے واسطے ظاہر ہوا ہوں، فرمایا کہ تب حضرت سلیمان نے جان لیا کہ بیت المقدس ان کی حیات میں برباد نہ ہوگا، اور یہ کہ ان کی موت قریب ہے۔

جتنی عبارت پر ہم نے خط کھینچ دیا ہے اس کا پہلی والی عبارت سے ربط نہیں ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ عبارت رہ گئی ہے، حضرت والا نے اس کا حوالہ حاشیہ میں ’’تفسیر طبری‘‘ سے نقل کیا ہے اور اس کے الفاظ لکھ دیئے کہ ’’**لخراب هذاالمسجد قال سلیمان ما کان الله لیخربه وانا حی انت الذی علی وجهک هلاکی وخراب بیت المقدس**‘‘. (۴۴/۲۲) پودے نے کہا کہ میں اس مسجد کے برباد کرنے کے لئے ظاہر ہوا ہوں، حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے زندہ ہوتے ہوئے اللہ تعالیٰ اس کو برباد نہ کریں گے، تمہارے طلوع وظہور پر میری موت ہے، اور بیت المقدس کی بربادی ہے۔

اس عبارت سے متن کی عبارت کا مطلب کھل گیا۔

(۷) اس کی بھی مثال ملاحظہ ہو، ص ۷۵ روایت ۲۲۴ میں ایک راوی ابوعیسیٰ شیخ قدیم ہیں، ظاہر ہے کہ ابوعیسیٰ کنیت کے راوی بہت ہیں، حضرت نے لکھا ہے کہ ’’**هو عندی یحییٰ بن رافع الثقفی ذکره ابن ابی حاتم والدولابی**‘‘ اس تحقیق کی قدر وقیمت وہی جان سکتے ہیں جنہیں اسماء الرجال کے دقیق ووسیع فن میں کسی راوی کے تلاش وجستجو کی نوبت آئی ہو، حضرت نے راوی کی تعیین بھی کر دی ہے اور مراجع کا حوالہ بھی دے دیا ہے۔

ایک دوسری مثال بھی ملاحظہ ہو، ص ۱۱۷ روایت ۳۴۷ میں ایک راوی ابوالمکرّم ہیں، ان کی تعیین میں آپ نے تحریر فرمایا’’**هو حشرج بن نباته من رجال التهذيب**‘‘ اوراسی کے دوسرے راوی ’’سریج بن مسروق‘‘ کے بارے میں فرمایا کہ ’’**ذكره ابن ابى حاتم فى الجرح و التعديل**‘ ان مثالوں کواس لئے ذکر کیا گیا کہ اہل علم کوحضرت کے وسعتِ علم اورقوتِ مطالعہ کا اندازہ ہو۔

(۸) علامہ اعظمی کے تلمیذ اعز وارشد مولانا عبدالجبار صاحب مئوی ۱۳۲۳ھ کے لگ بھگ مئو میں پیدا ہوئے، سکونت اصلاً چھتر پورہ کے قریب محلّہ باغیچہ میں تھی، بعد میں وہاں سے ملک ٹولہ منتقل ہوگئے اور وہیں رہائش اختیار کی۔ علامہ اعظمی نے ۱۳۴۱ھ میں فراغت کے بعد دارالعلوم مئو میں مسند تدریس سنبھالی تو اس وقت مولانا عبدالجبار صاحب اس مدرسہ کے ایک طالب علم تھے، علامہ اعظمی کے زمانہ تدریس میں ہی دارالعلوم سے فارغ ہوئے۔ فراغت کے بعد مختلف مدارس میں درس وتدریس کی خدمت انجام دی۔ مولانا نے قلمی میدان بھی کچھ اہم کام انجام دیئے ہیں، دارلعلوم ندوہ کے نصاب میں داخل کتاب ’’منثورات‘‘ کا سلیس اردو ترجمہ کیا، جو’’باکورات‘‘ کے نام سے شائع ہوا ہے۔ پھراس کے بعد مشکل الفاظ کی لغوی تحقیق وتشریح ’’دلیل المشورات‘‘ کے نام سے کی۔ مولانا کا ایک اہم قلمی کام ’’کتاب الزہد والرقائق‘‘ کا اردو ترجمہ ہے، جو ایثار آخرت کے نام سے شائع ہوا ہے۔

مولانا کی وفات ۱۷؍رجب ۱۴۱۴ھ مطابق ۳۱؍دسمبر ۱۹۹۳ء میں عین جمعہ کی اذان کے وقت ہوئی، اسی روز عشا کی نماز کے بعد نماز جنازہ پڑھی گئی اور علامہ اعظمی کے پہلو میں داہنی جانب سپرد خاک کیا گیا۔ (حیات ابوالمآثر جلد اول ملخصاً)

المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ

تحقیق وتعلیق

محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمان الاعظمی علیہ الرحمۃ

حافظہ وذکاوت اور ذہانت وفطانت، جب ذوقِ تحقیق اورشوقِ علم اور جفاکشی اور جد وجہد کے ساتھ جمع ہوتی ہے تو علم ونظر کی دنیا دور تک روشن ہوجاتی ہے، مئو جیسی کاروباری زمین پر ایک سفالہ پوش اور مختصر سے حجرے میں ایک ضعیف العمر مگر جواں ہمت صاحبِ نظر عالم، جس کی ہڈیاں کمزور ہوگئی تھیں، مگر اس کے قلب میں بڑی قوت تھی، ساری دنیا کے کتب خانوں کو کھنگال کر اور ان کے علمی ذخائر کو ٹٹول کر علم حدیث کے نادر ونایاب جواہر پارے تلاش کرکے انہیں عام کرنے کی فکر میں لگا رہتا تھا۔ کئی گمشدہ کتابیں اس کی تعلیق وتحقیق سے مزین ہوکر اہل علم کی آنکھیں روشن کرچکی ہیں، علما کی گردنیں ان کے احسان سے جھکی جارہی ہیں، حدیث نبوی کی خدمت گزاری، اس کے ساتھ عشق وشغف نے اس کے بڑھاپے کو صد رشکِ شباب بنا رکھا تھا۔ اس کا ناسوتی جسم ایک چھوٹے سے مکان میں کتابوں کے انبار اور کاغذات کے ہجوم میں دبا اور سمٹا رہتا تھا، مگر اس کی ملکوتی نگاہ علم کے وسیع افق پر بڑی دور تک پھیلی رہتی تھی، آیئے ہم آپ کو اس سیاحِ علم وتحقیق کے ایک ’’رحلۃ علمیہ‘‘ کی روداد سنائیں۔

احادیث رسول (ﷺ) کی ابتدا اور بنیادی ترتیب وتدوین کا دور جب پورا ہوا، اور اس مقدس اور پاکیزہ علم کے چھوٹے بڑے بہت سے مجموعے جب مرتب ہوچکے تو محدثین کو خیال ہوا کہ ان مجموعوں میں بکھرے ہوئے ذخیروں کو زیادہ سے زیادہ یکجا کردیا جائے تاکہ امت کے ہر طبقہ کو ان سے استفادہ سہل ہو، اور صاحبِ شریعت کے اقوال وفرمودات بیک نگاہ اصحاب

علم کی دسترس میں آ جائیں۔

چنانچہ کئی اصحاب نے متعدد کتابوں کو یکجا کرنے کی کوشش کی، اس طرح کی کاوش کی اولین مستحق امام بخاری اور امام مسلم کی صحیحین تھی، کیونکہ ان میں تمامتر ذخیرہ صحیح اور مستند احادیث کا ہے، اس لئے ان دونوں کتابوں کی احادیث کا جمع کرنا گویا ایک نہایت صحیح اور معتبر مجموعہ کا مرتب کر دینا ہے، چنانچہ محمد ابن ابی نصر اندلسی (متوفی ۴۸۸ھ) کی کتاب "الجمع بین الصحیحین"، معروف ہے، ان کے علاوہ بعض اور علما نے بھی اس سلسلے میں کاوشیں کی ہیں۔

پھر علما نے صحاح ستہ (صحیح بخاری، صحیح مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ) کی روایات کو یکجا کرنے کا اہتمام کیا۔ چنانچہ ابوالحسن بن زرین العبدری (متوفی ۵۳۵ھ) نے، اور ان کے بعد انہیں کے نقشِ قدم پر ابوالسعادت مبارک بن محمد ابن اثیر (متوفی ۶۰۶ھ) نے "جامع الاصول" مرتب کی۔ ان حضرات نے صحاحِ ستہ میں بجائے "ابن ماجہ" کے "موطا امام مالک" کو شمار کیا ہے۔

ان حضرات کے بعد علامہ نورالدین الہیثمی (متوفی ۸۰۷ھ) نے احادیث کو ایک دوسرے انداز سے مرتب کیا۔ اہل علم جانتے ہیں کہ حدیث کے ان چھ مجموعوں کے علاوہ حضرات محدثین نے اور بھی بہت سے مجموعے مرتب کئے ہیں، اور ان میں وہ حدیثیں بھی پائی جاتی ہیں، جن سے صحاح ستہ خالی ہیں، کیونکہ یہ مشہور چھ کتابیں تمام احادیث رسول کی جامع نہیں ہیں، ایسی احادیث جو صحاح ستہ میں نہیں ہیں، اور دوسری کتب میں ہیں، محدثین کی اصطلاح میں انہیں "زوائد" سے تعبیر کیا جاتا ہے، حافظ نورالدین ہیثمی نے چھ کتابوں کے زوائد کا انتخاب انتہائی تحقیق وتدقیق کے ساتھ کیا۔ یہ کتابیں "مسند احمد، مسند بزار، مسند ابویعلی، معجم کبیر، معجم اوسط، معجم صغیر للطبرانی" ہیں، ان چھ کتابوں کے زوائد کو یکجا کر کے پانچ کتابیں مرتب کی ہیں۔ مسند احمد کے زوائد کو دو جلدوں میں "غایۃ المقصد فی زوائد احمد" کے نام سے اکٹھا کیا۔ مسند بزار کے زوائد کو "البحر الذخار فی زوائد البزار" (یہ سبقت قلم ہے، البحر الذخار اصل کتاب یعنی "مسند بزار" کا نام ہے، زوائد کا نام "کشف الاستار" ہے) مسند ابویعلی کے زوائد کو "المقصد الاعلی فی زوائد ابی یعلی"، معجم کبیر کے زوائد کو "البدر المنیر فی زوائد المعجم الکبیر" اور معجم اوسط اور معجم صغیر کے زوائد کو "مجمع البحرین

فی زوائد المعجمین ‘‘ کے نام مرتب کیا، ان کتابوں کی تمام حدیثیں سند کے ساتھ لکھی گئی تھیں، لیکن بعد میں ان کے شیخ واستاذ حافظ زین الدین عراقی نے مشورہ دیا کہ ان سب کو ایک مجموعہ میں سندیں حذف کر کے جمع کردو، چنانچہ انہوں نے ازسرنو محنت کی، اور سندیں حذف کر کے زوائد کا ایک نیا مجموعہ مرتب کیا، اس مجموعے میں انہوں نے تین کام کئے۔

اول یہ کہ اسناد کو حذف کر کے کتاب کے حجم کو مختصر کیا۔

دوسرے یہ کہ ان تمام زوائد کو فقہی ابواب کے لحاظ سے مرتب کیا، یہ ایک مشکل عمل تھا، مگر انہوں نے نہایت خوش اسلوبی سے اسے انجام دیا۔

تیسرے یہ کہ احادیث کے درجات متعین کئے، ان کے راویوں پر کلام کیا، اس طرح ہر حدیث کی حیثیت واضح ہوگئی۔

اس مجموعہ کا نام ان کے شیخ حافظ عراقی نے ’’مجمع الزوائد ومنبع الفوائد‘‘ رکھا۔ یہ کتاب دس جلدوں میں ہے، اگر کسی کے پاس اس ایک کتاب کے ساتھ صحاحِ ستہ ہوں تو گویا اس کے پاس حدیث کی بارہ کتابوں کا ذخیرہ موجود ہے۔

پھر ان کے بعد، ان کے اور ان کے شیخ حافظ عراقی کے مشترک شاگرد، جو درحقیقت فخر الاساتذہ ہیں، یعنی حافظ الدنیا حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس طرزِ تدوین میں وسعت پیدا کی، انہوں نے مزید آٹھ مسانید مکمل اور دو نا تمام مسانید کے زوائد کو مرتب کیا۔ وہ آٹھ یہ ہیں۔

مسند ابو داؤد طیالسی (متوفی ۲۰۳ھ) مسند حمیدی (متوفی ۲۱۹ھ) مسند ابن ابی عمر (متوفی ۲۴۳ھ) مسند مسدد بن مسرہد (متوفی ۲۲۸ھ) مسند احمد بن منیع (متوفی ۲۴۲ یا ۲۴۴ھ) مسند ابی بکر بن ابی شیبہ (متوفی ۲۳۵ھ) مسند عبد بن حمید (متوفی ۲۴۹ھ) مسند حارث بن اسامہ (متوفی ۲۸۲ھ)۔

ان آٹھوں کتابوں کے مکمل نسخے حافظ ابن حجر کے پاس تھے، ان کے علاوہ مسند ابی یعلی (متوفی ۳۰۷ھ) کا بھی مکمل نسخہ تھا، مگر اس کے کچھ حصے کے زوائد کو حافظ نورالدین ہیثمی ’’مجمع الزوائد‘‘ میں شامل کر چکے تھے، باقی حصے کے زوائد کو حافظ ابن حجر نے منتخب کیا، اور مسند اسحاق بن راہویہ (متوفی ۲۳۷ھ) کا نا تمام مجموعہ ان کے پاس تھا، اس کے زوائد کو بھی انہوں نے لے لیا۔

حافظ ابن حجر نے زوائد کے انتخاب کے باب میں صحاح ستہ کے ساتھ مسند احمد کو بھی شامل کیا ہے، یعنی زوائد ان احادیث کو قرار دیا ہے، جو صحاح ستہ اور مسند احمد میں نہ ہوں، کیونکہ مسند احمد کے زوائد ''مجمع الزوائد'' میں آچکے ہیں۔ اس مجموعے کا نام حافظ ابن حجر نے ''المطالب العالیہ بزوائد الثمانیہ'' رکھا، اور حافظ نور الدین ہیثمی کے اتباع میں انہوں نے بھی اس کو فقہی ابواب کی ترتیب پر تحریر کیا۔

یہ ایک طویل اور مشکل کام تھا، اس بات کا استحضار کہ کون کون سی روایت مذکورہ سات کتابوں میں نہیں ہے، بہت دشوار امر ہے، اور زبردست قوتِ یادداشت کا طالب ہے۔ اگر کسی عالم کے پاس صحاح ستہ کے علاوہ ''مجمع الزوائد'' اور ''المطالب العالیہ'' موجود ہوں تو گویا اس کے پاس بائیس کتابوں کی مجموعی احادیث کا خزانہ ہے۔ ان کتابوں میں سے کئی کتابیں اس وقت نایاب ہیں، بعض شائع ہوچکی ہیں، لیکن ان کا مطالعہ ہر ایک کے لئے سہل نہیں۔ ان مجموعوں نے مطالعۂ حدیث کو بہت سہل کردیا ہے، جو کتابیں نایاب ہیں وہ بھی ان کی وجہ سے گویا موجود ہیں، لیکن خود یہ کتاب ''المطالب العالیہ'' ناپید تھی۔

محدث الہند حضرت مولانا حبیب الرحمان الاعظمی علیہ الرحمۃ والرضوان کو عرصہ سے اس کی جستجو تھی، ہندوستان اور حجاز کے کتب خانوں میں اسے تلاش کرتے رہے، مگر کہیں اس کا پتہ نشان نہیں ملا، صرف حیدر آباد کے مکتبہ سعیدیہ میں اس کا ایک ناتمام نسخہ جو محض نصف اول پر مشتمل تھا، ۱۹۵۸ء میں ملا، مگر اس سے کیا کام ہوتا؟۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ۱۹۲۶ء میں علامہ سید سلیمان ندوی کے ایک مقالہ میں مَیں نے پڑھا تھا کہ اس کا ایک نسخہ مدینے منورہ میں مکتبہ محمودیہ میں ہے، ۱۹۶۱ء میں اور پھر ۱۹۶۵ء میں مجھے مدینہ شریف کی زیارت کی سعادت حاصل ہوئی تو میں نے دونوں مرتبہ مکتبہ محمودیہ میں تلاش کیا، مگر کامیابی نہیں ہوئی، فہرست میں اس کا نام موجود ہے، مگر اس کے سامنے گم ہونے کا اشارہ تحریر تھا، امید کی ایک کرن چمکی، وہ اس طرح بجھ گئی۔

بعد میں مدینہ منورہ کے ایک دوسرے مکتبہ ''کتب خانہ علمیہ'' کے مالک شیخ محمد سلطان النمنکانی کو مولانا کی اس تلاش وجستجو کا علم ہوا، تو انہوں نے ترکی کے کسی کتب خانے سے اس کے

دو مختلف نسخوں کے فوٹو منگوا کر مولانا کی خدمت میں بھیجے۔ انہیں دونوں نسخوں کی بنیاد پر حضرت نے تحقیق وتعلیق کا عمل کیا، اور اسے شائع کیا۔

دونوں نسخوں کے تفصیلی تعارف اور حضرت مولانا کی کاوش ومحنت کے ذکر سے پہلے مناسب ہے کہ مؤلف کتاب حافظ ابن حجر کا مختصر تعارف تحریر کردیا جائے، گوکہ وہ اہل علم کے درمیان اس درجہ معروف ہیں کہ ان کے تعارف کی ضرورت نہیں، لیکن مضمون پڑھنے والوں میں کتنے ایسے ہوں گے جنہیں ان کے نام اور ان کی مشہور کتاب ’’فتح الباری‘‘ کے علاوہ ان کے سلسلے میں زیادہ معلومات نہ ہوں گی۔ حضرت مولانا نے ’’المطالب العالیہ‘‘ کی تعلیقات کی تمہید میں ان کا اجمالاً تعارف کرایا ہے، ہم اسی کی تلخیص پیش کررہے ہیں۔

حافظ ابن حجر:

حافظ ابن حجر کا اسم گرامی احمد ہے، نسب اس طرح ہے۔ احمد بن علی بن محمد بن محمد بن علی بن احمد۔ کنیت ابوالفضل، اور لقب شہاب الدین ہے، اور ابن حجر کے نام سے معروف ہیں۔ حجر کے بارے میں دو قول ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ ایک قوم کا نام ہے، آپ کا تعلق چونکہ اسی قوم سے تھا اس لئے ’’ابن حجر‘‘ کہلائے، لیکن حافظ سخاوی جو ان کے تلمیذ خاص ہیں، وہ کہتے ہیں کہ آپ کے سلسلۂ نسب میں کوئی صاحب ’’حجر‘‘ نامی تھے، انہیں کی طرف یہ نسبت ہے۔ (الضوء اللامع ج۲۔ ص۳۶)

انہیں ’’عسقلانی‘‘ بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ آپ کے آباء واجداد فلسطین کے ساحلی علاقے میں ’’عسقلان‘‘ نامی ایک بستی میں آباد تھے، پھر وہ لوگ مصر میں منتقل ہوگئے، مصر میں ہی حافظ ابن حجر کی ولادت ہوئی، بعد میں قاہرہ منتقل ہوگئے۔

ولادت ونشونما:

حافظ ابن حجر کی ولادت ۲۲؍شعبان ۷۷۳ھ کو ہوئی، ولادت کے دو ایک سال کے بعد والدہ ماجدہ کی وفات ہوگئی، چار سال کے ہوئے تو والد مکرم بھی داغ یتیمی دے گئے۔ اس یتیم ویسیر بچے کی پرورش شیخ زکی الدین خروبی نے کی، جو مصر کے ایک بڑے تاجر تھے، ۹؍سال کی عمر شیخ صدرالدین سفطی کی خدمت میں حفظ کلام اللہ کی تکمیل کی، اس کے بعد اس عہد کی درسی کتابوں

میں مشغول ہوئے۔ یہ کتابیں مختلف اساتذہ سے کچھ مصر میں، اور کچھ مکہ مکرمہ زادہا اللہ شرفا واجلالا میں پڑھیں۔ مکتبی تعلیم کے دوران آپ کو فنِ تاریخ اور اسماء الرجال سے دلچسپی پیدا ہوئی، حافظہ چونکہ قدرت کی جانب سے بے حد قوی لائے تھے، اور ذہانت وذکاوت بھی بدرجۂ اتم تھی، اس لئے بکثرت راویوں کے احوال اسی وقت خزانۂ ذہن ودماغ میں محفوظ ہوگئے تھے۔ ۷۹۲ھ میں علمِ ادب سے شغف پیدا ہوا، اور انشاپردازی اور شعرگوئی کی مشق بڑھائی، یہاں تک کہ آپ کا شمار اچھے ادباء وشعراء میں ہونے لگا۔ ۷۹۳ھ میں علم حدیث کی جانب توجہ ہوئی، اس وقت ان کی عمر بیس سال کی تھی، لیکن پورا انہماک اور بالکلیہ اس کی جانب انقطاع ۷۹۶ھ میں ہوا، پھر تو وہ کیفیت ہوئی کہ:

ما ہر چہ خواندہ ایم فراموش کردہ ایم
الا حدیثِ یار کہ تکرار می کنیم

دس سال تک اس وقت کے سب بڑے شیخ الحدیث حافظ زین الدین عراقی (متوفی ۸۰۶ھ) کی صحبت میں استفادہ کرتے رہے۔

اساتذہ:

اللہ تعالیٰ جب کسی پر علم وفضل کا انعام کرنا چاہتے ہیں تو ذہانت وذکاوت کی فیاضانہ بخشش کے ساتھ اس کے لئے ایسے باکمال اور ماہر فن اساتذہ کا بھی انتخاب فرماتے ہیں، جو اپنا ثانی نہ رکھتے ہوں۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے حافظ ابن حجر کے ساتھ اس باب میں بڑی فیاضی کا معاملہ فرمایا، ان کے تلمیذ خاص حافظ سخاوی لکھتے ہیں:

”اجتمع له من الشيوخ...... مالم يجتمع لاحد من اهل عصره لان كل واحد منهم كان متبحرا في علمه وراساً في فنه الذى اشتهر به لايلحق فيه“. (الضوء اللامع ج ۲۔ ص ۳۷)

حافظ ابن حجر کے واسطے منجانب اللہ ایسے شیوخ واساتذہ جمع ہوگئے تھے، جو ان کے معاصرین میں سے کسی اور کو میسر نہیں آئے ان میں سے ہر ایک اپنے فن میں تبحر کا اعلیٰ درجہ رکھتا تھا کہ اس میں کوئی دوسرا اس کا مثیل نہ تھا، پھر اس کی تفصیل کرتے ہوئی علامہ سخاوی نے لکھا ہے:

مثلاً امام تنوخی فنِ تجوید و قرأت کے امام تھے، اور اس باب میں سند عالی رکھتے تھے، علامہ زین الدین عراقی علومِ حدیث میں بے نظیر تھے، امام ہیثمی حفظِ متون میں معروف تھے۔ امام بلقینی وسعتِ حفظ اور کثرتِ اطلاع میں بے مثال تھے۔ ابن ملقن کثرتِ تصانیف میں اپنا جواب نہ رکھتے تھے۔ مجد الدین فیروز آبادی صاحبِ قاموس امام لغت تھے۔ علامہ غماری عربیت میں دستگاہ کامل رکھتے تھے، اور عز بن جماعۃ کثرت علوم میں بلند پایہ تھے"۔ (الضوء اللامع ج ۲۔ ص ۳۷)

تلامذہ و تصانیف:

جس طرح انہیں اساتذہ باکمال ملے تھے، ایسے ہی تلامذہ بھی ایک سے بڑھ کر ایک آفتاب ماہتاب تھے۔ علامہ سخاوی نے لکھا ہے کہ ہر مذہب و مسلک کے اکابر علما و اعیان کو حافظ ابن حجر کی شاگردی کی سعادت حاصل ہے۔

حافظ ابن حجر کی تصانیف بھی بکثرت ہیں، اور ہر ایک تصنیف ان کے وسعتِ علم، کثرتِ استحضار، جودتِ ذہانت اور دقتِ مطالعہ نیز امانتِ کامل کی شاہد عدل ہے، یعنی جہاں کہیں سے کسی کا قول اخذ کرتے ہیں اس کا حوالہ ضرور دیتے ہیں، کسی دوسرے کی بات کو اپنی بات بنا کر کبھی نہیں پیش کرتے۔ حافظ سخاوی نے ان کی تصنیفات کی تعداد ڈیڑھ سو سے زائد بتائی ہے۔

ان کی اہم تصنیفات میں سے چند ایک یہ ہیں۔

(۱) "فتح الباری" صحیح بخاری کی شرح ہے، جو تیرہ جلدوں میں شائع ہوئی ہے، اور اس کا مقدمہ "ہدی الساری" بھی ایک ضخیم جلد میں ہے، امام بخاری نے صحیح بخاری مرتب کے کر کے پوری امت پر احسان کیا، اس کی شرح کا قرض علما کی گردنوں پر تھا، حافظ ابن حجر نے یہ شرح لکھ کر اس قرض کو ادا کیا۔

حافظ ابن حجر نے اپنے معمول کے خلاف "فتح الباری" کی تصنیف میں کافی وقت صرف کیا ہے، ورنہ وہ سرعتِ قرأت اور سرعتِ تالیف میں معروف ہیں۔ ۸۱۷ھ میں اس کی تحریر کا آغاز کیا، اور ۸۴۲ھ میں اس کی تکمیل ہوئی، کتاب کی تکمیل کے بعد انہوں نے علما و فضلا کی ایک عظیم دعوت کی، جس میں پانچ سو اشرفیاں خرچ ہوئیں۔ وہ دن قاہرہ کی تاریخ میں اہل علم کے

زبردست اجتماع، نیز علمی، ادبی لطائف وظرائف اور تحقیقی مباحثات کے لحاظ سے یادگار دن تھا، اس روز ان کی یہ کتاب تین سو دینار میں فروخت ہوئی۔

(۲) ”تغلیق التعلیق“ یہ ان کی پہلی تصنیف ہے، امام بخاری نے بہت سی روایتوں کو اپنی شرائط پر پورا اترتا ہوا نہ پایا، لیکن وہ صحیح تھیں، اور انہیں کتاب میں لانے کی ضرورت تھی، انہیں بغیر سند کے ابواب کے عنوان کے ذیل میں درج کر دیا، ایسی روایات کو محدثین کی اصطلاح میں ”تعلیقات“ کہا جاتا ہے۔ تعلیقات کی سندوں کا تلاش کرنا ایک دشوار امر ہے، حافظ ابن حجر نے اس مشکل کو آسان کر دیا ہے، اس کتاب میں تعلیقات کی سندیں تحریر کر دی ہیں۔

(۳) ”اتحاف المہرۃ باطراف العشرۃ“ اس کتاب میں دس مسانید کی احادیث کے ابتدائی الفاظ بطور فہرست کے مرتب کئے ہیں، پھر اس میں سے مسند احمد کے اطراف کو الگ کر کے مستقل کتاب بنا دیا ہے، اس کا نام ’اطراف المسند المعتلی‘ ہے، اول الذکر کتاب آٹھ جلدوں میں ہے۔

(۴) تہذیب الکمال (۵) تقریب التہذیب (۶) لسان المیزان۔ یہ تینوں کتابیں علم اسماء الرجال میں مرجع وماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں (۷) ”الاصابۃ فی تمیز الصحابہ“ احوالِ صحابہ میں (۸) ”الدرر الکامنہ فی اعیان المائۃ الثامنہ“ تاریخ میں۔ ”المطالب العالیہ بزوائد الثمانیہ“ (زیر نظر کتاب)

خصوصیات:

حافظ ابن حجر سرعتِ قرأت ومطالعہ میں معروف تھے، کسی کتاب کو وہ اتنی جلد پڑھ لیتے تھے کہ عقل حیران ہو جاتی ہے، انہوں نے پوری صحیح بخاری از اول تا آخر دس مجلسوں میں پڑھی، اور یہ مجلس بس ظہر کے بعد عصر تک ہوتی۔ اگر دونوں کا درمیانی وقفہ تین گھنٹے مان لیا جائے تو گویا تیس گھنٹے میں کتاب کی قرأت مکمل ہوئی، اور یہ پڑھنا محض سرسری نہ تھا، فہمِ مطالب اور اخذِ معانی کے ساتھ تھا۔ اسی طرح صحیح مسلم ڈھائی دن میں پڑھی، ملک شام کے سفر میں انہوں نے ”معجم صغیر للطبرانی“ فقط ایک مجلس میں بعد نماز ظہر، عصر تک پڑھ ڈالی، جامع صغیر ڈھائی سو صفحات پر مشتمل ہے۔ دمشق میں وہ تقریباً ستر دن رہے، اس دوران انہوں نے مختلف کتابوں کی تقریباً سو جلدیں پڑھیں، اور صرف پڑھا ہی نہیں، ان کے منتخبات کے نوٹ بھی تیار کرتے رہے۔

لکھتے بھی بہت جلد تھے، لیکن خط اچھا نہ تھا، اور ایک انداز پر نہیں لکھ سکتے تھے، کاٹتے پیٹتے بھی بہت تھے، حتی کہ ان کا مبیضہ بھی مسودہ بن کر رہتا تھا، اسی لئے ان کی کتابوں کے نسخوں میں بسا اوقات اختلاف ملتا ہے۔

حافظ موصوف ایک عمدہ شاعر بھی تھے، ان کا دیوان بھی تھا، بلکہ ابن العماد نے ان کے بارے میں یہاں تک نقل کیا ہے کہ:

> ”**کان شاعراً طبعاًمحدثاً صناعةً فقیها تکلفاً**“. وہ فطری طور پر شاعر تھے، تحصیل و تصنیف کے اعتبار سے محدث تھے، اور بتکلف فقیہ تھے۔

اس رتبہ کمال کے باوجود حد درجہ متواضع بھی تھے، حضرت مولانا لکھتے ہیں کہ:

> ”وہ اپنے بارے میں کہا کرتے تھے کہ میں اپنی تصانیف میں چند ایک علاوہ کسی کو پسند نہیں کرتا، کیونکہ وہ سب ابتدا میں لکھی گئی ہیں، اور پھر ان کی نظر ثانی اور ترتیب وتہذیب کما حقہ نہیں ہوسکی۔ البتہ شرح بخاری، اور اس کا مقدمہ، تہذیب التہذیب، لسان المیزان، تبصیر المنتبہ بتحریر المشتبہ کو پسند فرماتے تھے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کس قدر متواضع تھے، ورنہ ان کی ہر تصنیف وسیع علم اور نادر تحقیقات سے مالا مال ہوتی ہے، اور اپنے موضوع پر بنیادی مرجع کا مقام رکھتی ہے“۔

کسی نے ان سے دریافت کیا کہ آپ نے اپنے جیسا کوئی عالم وفاضل دیکھا؟ تو انہوں نے اس کے جواب میں قرآن کی یہ آیت پڑھی ”**فلا تزکوا انفسکم**“ اپنے آپ کو پاکیزہ مت قرار دو۔

وفات:

علم وفضل کا یہ روشن آفتاب ۲۸/ذی الحجہ ۸۵۲ھ کو قاہرہ میں غروب ہوگیا، ان کے جنازہ میں اہل علم کا اتنا بڑا مجمع تھا جس کی نظیر نہیں، خود بادشاہ مصر بھی جنازہ میں حاضر تھا، حق تعالی درجات کو بلند فرمائیں۔

المطالب العالیہ:

اس کتاب کا تعارف کراتے ہوئے خود حافظ ابن حجر نے فرمایا:

''علم کی مشغولیت، بالخصوص علمِ حدیث سے اشتغال بہترین عبادت ہے، ہمارے ائمہ نے احادیث کو مختلف انداز سے جمع کیا ہے، کسی نے مسند مرتب کی، کسی نے ابواب (فقہیہ) کی بنیاد پر احادیث کو ترتیب دیا، میرا ارادہ ہوا کہ جس قدر احادیث سے مجھے واقفیت ہے انہیں ایک کتاب میں جمع کردوں، تاکہ ان سے استفادہ سہل ہوجائے، پھر میں نے ارادہ بدل دیا، اور چاہا کہ مشہور کتابوں میں جو حدیثیں ہیں، ان سے زائد احادیث دوسرے مسانید سے انتخاب کرکے یکجا کردوں۔ مشہور کتابوں سے مراد ''صحاح ستہ اور مسند احمد بن حنبل'' ہیں، اور مسانید سے مراد وہ کتابیں ہیں جن میں حضرات صحابہ کرام کی روایات ان کے اسماء کے اعتبار سے جمع کی گئی ہیں، آٹھ مسانید تو میرے پاس مکمل ہیں، (ان کا ذکر پہلے آچکا ہے) اور ''مسند اسحاق بن راہویہ'' نصف ملی، ''مسند ابویعلیٰ'' سے بھی استفادہ کیا ہے، اس طرح دس کتابوں کی روایتوں کو یکجا کردیا۔

اور میرا طریقہ یہ ہے کہ کسی صحابی کی جس حدیث کو صحاح ستہ اور مسند احمد میں نہیں ذکر کیا گیا ہے، اور ان مسانید میں سے کسی ایک میں موجود ہے، یا وہ حدیث تو صحاح ستہ اور مسند احمد میں سے کسی ایک میں ہے، مگر کسی دوسرے صحابی کے واسطے سے ہے، اسے میں لکھ لیا ہے۔

اور ان کو بجائے اسماءِ صحابہ کے، سہولت و استفادہ کے لئے احکامِ فقہیہ کی ترتیب پر ذکر کیا ہے''۔

حافظ ابن حجر نے کہیں کہیں روایات پر محدثانہ طرز پر کلام کیا ہے۔

ایک اور کتاب:

المطالب العالیہ ہی کے طرز پر لکھی ہوئی ایک اور کتاب حافظ ابن حجر ہی کے معاصر اور خواجہ تاش جو ان کے شاگرد بھی ہیں، کی تصنیف ہے۔ یہ بزرگ حافظ شہاب الدین بوصیری (متوفی ۸۴۰ھ) ہیں۔ یہ حافظ بوصیری قصیدہ بردہ والے بوصیری نہیں ہیں، ایک دوسری شخصیت ہیں۔ انہوں نے حافظ ابن حجر کے طرز پر کتاب ''اتحاف السادۃ المھرۃ بزوائد المسانید العشرۃ'' مرتب کی، اس کی سندیں حذف کرکے مختصر ''اتحاف'' تیار کی۔ حافظ ابن حجر اور حافظ بوصیری کی دونوں کتابیں بالکل ایک جیسی ہیں، کیونکہ حافظ بوصیری نے بھی انہیں کتابوں کے زوائد کو منتخب کیا ہے، جن سے حافظ ابن حجر نے استفادہ کیا ہے، البتہ حدیث کے درجات، صحت وحسن اور ضعف وغیرہ کے سلسلے میں حافظ بوصیری کا کلام بنسبت حافظ ابن حجر کے زیادہ ہے۔

المطالب العالیہ کی تحقیق وتعلیق کے دوران حضرت محدث اعظمی کومختصر اتحاف...کا ایک فوٹو اسٹیٹ نسخہ دستیاب ہوگیا تھا، کتاب کی تحقیق میں حضرت نے اس کواول سے آخر تک پیش نظر رکھا، اوراس سے استفادہ کیا۔

المطالب العالیہ کے مخطوطے:

حضرت محدث کبیر کو جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، المطالب العالیہ کی تلاش تھی، شیخ محمد سلطان النمنکانی نے ترکی سے دو نسخے بذریعہ فوٹو حاصل کرکے حضرت کی خدمت میں بھیجے، یہ دونوں نسخے مکمل تھے، مگر دونوں میں فرق یہ تھا کہ ایک میں تمام احادیث مع اسناد کے درج تھیں، اور دوسرے نسخے میں کسی صاحب نے سندیں حذف کرکے صرف صحابی کا نام باقی رکھا تھا۔ اول کو ہم ''مسند'' کہیں اور دوسرے کو ''مجردہ''۔ قارئین یہ دونوں نام ذہن میں محفوظ کرلیں، تا کہ کہیں الجھن نہ پیش آئے۔

مخطوطہ مسندہ:

یہ مخطوطہ مشرقی طرزِ کتابت میں لکھا ہوا ہے، مغرب یعنی اندلس کا اندازِ کتابت مشرق سے مختلف ہے۔ یہ نسخہ ۸۴/اوراق پر مشتمل ہے، اور ہر ورق کے دونوں صفحات پر لکھا ہوا ہے، گویا ۱۶۸/صفحات ہیں، ہر صفحہ میں ۶۵/سطریں ہیں، سطریں بہت قریب قریب اور خط نہایت باریک ہے، چونکہ صفحات بڑے تھے فوٹو میں انہیں چھوٹا کردیا گیا ہے، خط تو پہلے ہی دقیق تھا، حجم گھٹانے سے دقیق تر ہوگیا، فوٹو بھی صاف نہیں ہے، مطبوعہ کتاب میں اس کے نمونے دیئے گئے ہیں، انہیں دیکھ کر ہر شخص محسوس کرسکتا ہے کہ اس کا پڑھنا دشوار ہی نہیں ناممکن سا ہے۔ حضرت محدث اعظمی جیسے قلیل الوسائل بزرگ کے لئے اس کا دوسرا عمدہ فوٹو حاصل کرلینا آسان نہ تھا، مزید برآں یہ کہ کتابت کی غلطیوں اور تحریفات سے بھرا ہوا ہے۔ یہ نسخہ ۱۱۱۰ھ میں ملا محمد بن ملا محمد فرید سلیمانی افغانی نے لکھا ہے:

باوجودیکہ مذکورہ نسخہ کا پڑھنا، اس سے استفادہ کرنا، اس کی تحریفات واغلاط کی گرفت اور تصحیح کرنا کوہ کندن سے کم نہ تھا، لیکن محدث کبیر نے اپنی خداداد حذاقت ومہارت، زبردست حافظہ وذکاوت، اورسلامتِ ذوق کی وجہ سے اسے پورا پڑھا، اس سے بھرپور استفادہ کیا، اوراغلاط

کی نشان دہی کی، اور انہیں درست کیا۔

مخطوطہ مجردہ:

یہ مخطوطہ بھی مشرقی رسم الخط میں لکھا ہوا ہے، یہ نسخہ ۵۱۴؍صفحات پر مشتمل ہے، ہر صفحہ میں ۲۹؍سطریں ہیں، خط اس کا بھی باریک ہے، اس کی کتابت ۱۱۱۲ھ میں احمد بن عبدالقادر الرفاعی المکی نے ملک شام کے شہر ادلب میں کی ہے، چنانچہ آخر میں انہوں نے لکھا ہے:

> ”قد تم الكتاب الشريف المسمى بالمطالب العاليه بزوائد الثمانيه وذالک بقرية ادلب المعصورة صخى يوم الاحد ثانى عشر ربيع آخر سنة الف ومآة واثنى عشر من الهجرة على يد العبد المذنب احمد بن السيد عبدالقادر الرفاعى المكى“.

لیکن کتاب سے احادیث کی سند کس نے حذف کی، اس کا کوئی اشارہ کتاب میں موجود نہیں ہے، غالب گمان یہ ہے کہ مذکورہ کاتب نے ہی یہ کام کیا ہے۔

دونوں نسخوں میں فرق:

ان دونوں نسخوں میں ایک فرق تو یہی ہے کہ ایک کی سندیں محذوف ہیں، اور دوسرے کی موجود ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ نسخۂ مجردہ میں سندوں کو حذف کرنے کے ساتھ بہت سی جگہ حافظ ابن حجر کا کلام بھی جو روایت پر کیا گیا ہے، اور اس کا ہونا ضروری ہے، حذف کردیا گیا ہے، اس کے علاوہ نسخۂ مجردہ میں کہیں کہیں حدیث مرفوع کی علامت کے طور پر ”رفعه“ کا لفظ بڑھادیا گیا ہے، یہ لفظ بعض مواقع پر بے ضرورت اور بعض جگہ بے محل آگیا ہے، کہیں کہیں احادیث کے حوالے میں سہو ہوگیا ہے، ایسی جگہوں پر حضرت نے تنبیہ کردی ہے۔

کتابت اور فوٹو کے لحاظ سے نسخہ مجردہ ذرا صاف اور واضح ہے، گو کہ اس میں بھی اغلاط واوہام کی بڑی تعداد ہے۔

تحقیق کے لئے مخطوطہ کا انتخاب:

کتاب کے دونوں نسخے حضرت محدث اعظمی نے بتمام وکمال پڑھ لئے، تحقیق کے لئے دونوں میں سے کسی ایک اصل قرار دے سکتے تھے، مگر کویت کے ”وزارة الاوقاف والشئون

الاسلامیہ‘‘ کے ’’شعبہ تراث اسلامی‘‘ نے جسے یہ کتاب شائع کرنی تھی، مشورہ دیا کہ نسخہ مجردہ کو اصل قرار دے کر اسی پر کام کیا جائے، کیونکہ موجودہ دور میں نسخہ مسندہ کے مقابلہ میں اسناد ذکر کئے بغیر ہی شائع کرنا زیادہ مناسب ہے، بالخصوص جب کہ نسخہ مسندہ سے پورا پورا استفادہ کیا گیا ہے، لیکن نسخہ مجردہ کو بنیاد بنا کر تحقیق وتعلیق کا عمل بھی کچھ بہت سہل نہ تھا، بس یہ ہے کہ اس کا خط صاف اور قابلِ خواندگی ہے، ورنہ اس میں بھی غلطیاں کم نہیں ہیں۔ بہت سی عبارت کاتب کی غلطی سے چھوٹ گئی ہے، نیز سند جس کسی نے حذف کی ہے اس کی جانب سے بھی اوہام کی کثرت ہے۔

بہرحال اغلاط دونوں نسخوں میں بہت تھے، اور نسخہ مسندہ کا پڑھنا خود درِ دسر تھا، مگر چونکہ کوئی نسخہ اور نہ تھا اس لئے یہ دردِ سر برداشت کرنا پڑا، دونوں کا مقابلہ کیا گیا، غلطیوں کی اصلاح کی گئی، چھوٹے ہوئے الفاظ لکھے گئے، اوہام کی نشاندہی کی گئی، اس سلسلے میں نسخہ مسندہ سے اور احادیث کی دوسری کتابوں سے، اور آخر میں ’’مختصر الاتحاف‘‘ سے مدد لی گئی۔

حیدرآبادی نسخہ گو کہ نسبتاً ان دونوں سے بہتر تھا مگر نامکمل تھا، اور اس کا فوٹو بھی مہیا نہ ہوسکا، اس لئے اس سے استفادہ نہ کیا جاسکا۔

طریقۂ تحقیق:

سب سے پہلے تو نسخہ مجردہ سے موجودہ طرزِ تحریر کے مطابق ایک نسخہ تیار کیا گیا، اس میں کتابت کے رموز واشارات مثلاً قوسین، کاما، واوین، وغیرہ کی رعایت کی گئی۔

(۲) احادیث پر اول سے آخر تک نمبر شمار ڈالے گئے۔

(۳) نسخہ مجردہ کا نسخہ مسندہ سے بالاستیعاب مقابلہ کرکے دونوں کے اختلاف کو جہاں کہیں تھا، ظاہر کیا گیا، جن احادیث پر حافظ ابن حجر نے کلام کیا تھا مگر نسخہ مجردہ سے وہ محذوف تھا، اسے بڑھایا گیا، اور اس کے اجمال واختصار کی حسبِ ضرورت توضیح کردی گئی، اور اس کا التزام کیا گیا کہ حافظ ابن حجر کی کوئی بات چھوٹنے نہ پائے۔

(۴) اس کتاب کا حافظ بوصیری کی کتاب ’’مختصر اتحاف السادۃ المہرۃ فی زوائد مسانید العشرۃ‘‘ سے بھی مکمل مقابلہ کیا گیا ہے، کیونکہ دونوں کا موضوع اور طریقہ کار ایک ہے، اور جہاں کہیں دونوں میں کوئی اہم فرق ہوا ہے اس کو ذکر کردیا گیا ہے، نیز مخطوطہ کی اصلاح میں بھی اس

سے کافی مدد لی گئی ہے، اور محقق نے اس کا بھی التزام کیا ہے کہ جہاں کہیں حافظ بوصیری نے حدیث پر کوئی کلام کیا ہے اسے ضرور نقل کر دیا جائے، اور جہاں انہوں نے سکوت کیا ہے وہاں محقق نے 'سکت علیہ البوصیری' کہہ کر متنبہ کر دیا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کا سکوت کوئی خاص ''اصطلاحی معنیٰ'' رکھتا ہے، جیسا کہ بعض ممتاز محدثین کی اصطلاح معروف ہے کہ ان کا کسی حدیث پر سکوت کرنا گویا اس حدیث کی توثیق کی دلیل ہے، امام بوصیری کا سکوت اس طرح کے کسی معنی پر مبنی نہیں ہے بلکہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے اس حدیث پر کوئی کلام نہیں کیا

(۵) حدیث کے درجات بھی بیان کئے گئے ہیں، اور اس کے لئے حسب ذیل طریقے اختیار کئے گئے ہیں۔

(الف) کہیں کہیں خود حافظ ابن حجر نے درجات کی تعیین کی ہے، لیکن وہ نسخہ مجردہ میں حذف کر دیئے گئے ہیں، انہیں نسخہ مسندہ کی مدد سے دوبارہ لکھا گیا ہے۔

(ب) حافظ بوصیری کے بیان سے مدد لی گئی ہے۔

(ج) اگر وہ حدیث امام ہیثمی کے ''مجمع الزوائد'' میں موجود ہے اور اس پر انہوں نے صحت و حسن یا ضعف کا کوئی حکم لگایا ہے تو اسے ذکر کیا گیا ہے۔

(د) جہاں کہیں ان علماءِ اعلام کا کوئی کلام نہیں ہے، اور کسی دوسرے محدث کا بھی کوئی کلام نہیں ملا، وہاں روایت کے ''مرفوع'' یا ''موقوف'' یا ''مرسل'' یا ''موصول'' ہونے کا ذکر کر دیا گیا ہے، اور اس کے راویوں پر اسماء الرجال کی کتابوں کے مطابق حکم ذکر کر دیا گیا ہے، لیکن ہر جگہ اس کا التزام نہیں کیا گیا ہے۔

(۶) اصل کتاب میں ہر حدیث کا حوالہ موجود ہے، لیکن اس کے علاوہ اگر کسی اور کتاب میں وہ حدیث مل گئی تو حاشیہ میں اس کا بھی حوالہ دیدیا گیا ہے، بالخصوص جب کہ ''مجمع الزوائد'' میں موجود ہو، اور یہ حوالے عموماً اصل ماخذ سے دیئے گئے ہیں، البتہ کہیں کہیں ''کنز العمال'' کے واسطے سے دیئے گئے ہیں۔

یہ طریقہ حضرت محدث اعظمی کی علمی دیانت کی دلیل ہے، ورنہ آج کل کتنے محققین و مؤلفین ایسے ہیں کہ اصل کتاب کی صورت بھی نہیں دیکھی ہوتی، کسی کتاب سے اس کے اقتباس

نقل کر کے اسی پر اعتماد کرتے ہوئے بڑے طمطراق کے ساتھ اصل ماخذ کا حوالہ نقل کر دیتے ہیں، پڑھنے والا سمجھتا ہے کہ مصنف نے اصل کتاب سے عبارت نقل کی ہے، حالانکہ اس غریب کو اس کی ہوا بھی نہیں لگی ہے۔ یہ ایک طرح کی علمی خیانت، فریب اور احسان ناشناسی ہے، آخر جس کتاب سے وہ حوالہ اخذ کیا گیا ہے اس کا احسان ہے یا نہیں؟ پھر اسے چھپایا کیوں جائے؟ اور بسا اوقات حوالے میں غلطی ہوتی ہے، عبارت میں کچھ تصرف ہو جاتا ہے، لیکن اس غریب کو اس کی خبر نہیں، اور جاننے والوں کے نزدیک اس کا بھرم کھل کر رہتا ہے۔

پرانے محدثین میں حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ اس کا بہت اہتمام کرتے ہیں، کہ جہاں سے کوئی بات لی ہے، اس کا حوالہ دے دیا، حضرت محدث اعظمی بھی اس کے نہایت شدت سے پابند تھے، جو کتاب دیکھی نہیں، اس کا براہ راست حوالے دے کر لوگوں کو دھوکہ میں نہیں مبتلا کرتے تھے، جب کہ بعض مدعیانِ علم وتحقیق کا کل سرمایہ یہی سرقاتِ علمی ہیں، دوسروں کی محنت ان کی تلاش وجستجو اور ان کی کاوش وکوشش پر اپنا نام لگا کر اپنے کو چمکاتے ہیں۔

(۷) کہیں کہیں حافظ موصوف نے ایسی روایتیں بھی نقل کر دی ہیں جو ان کی شرط کے مطابق نہیں ہیں، یعنی صحاح ستہ اور مسند احمد میں سے کسی کے اندر موجود ہے، ایسی جگہوں کی نشاندہی کر دی گئی ہے۔

(۸) کتاب پر حسبِ ضرورت مختصر حاشیے تحریر کر کے نادر اور مغلق الفاظ کے معانی کی وضاحت کر دی گئی ہے، جہاں رجال کے تعارف کی ضرورت محسوس ہوئی ہے اسے لکھ دیا گیا۔

(۹) صحیح اور مستند احادیث پر شروع ہی میں ہلکا سا تارہ (☆) بنا کر ممتاز کر دیا گیا ہے، کہ اولِ نظر میں معلوم ہو جائے کہ یہ حدیث لائقِ استناد ہے، لیکن اس علامت کے کسی حدیث نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ لائقِ اعتماد نہیں ہے، علامت نہ ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس کی تحقیق کر لی جائے۔

(۱۰) کہیں کہیں حدیث کے آخر میں یہ نشان (=) ملے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تعلق بعد کی حدیث سے ہے، ایسی صورت میں حدیث کا حوالہ دوسری یا تیسری حدیث کے بعد آتا ہے، جب کہ سب کا ماخذ ایک ہوتا ہے۔

تحقیق کے ان اصولوں کو پھر پڑھ لیا جائے، اور غور کیجئے کہ ان کی پابندی کس قدر مشکل امر ہے، آج تو حدیث کی مفصل فہرستوں نے کام بہت آسان کر دیا ہے، کتنے ایسے لوگ جو حدیث کی بنیادی چیزوں سے بھی بے خبر ہیں ان فہرستوں کی ورق گردانی کے بدولت وہ محدث بن گئے ہیں۔ حالانکہ جب کوئی صاحبِ نظر انہیں دیکھتا ہے تو فوراً بھانپ لیتا ہے کہ یہ سارا مال دریوزہ گری کا ہے، جسے چھپایا جا رہا ہے۔ آج کل جو نئی نئی کتابیں دھڑا دھڑ ابازار میں آ رہی ہیں، ان میں بیشتر تحقیقات اسی طرح کا ردی مال ہوتا ہے، اصاغر کی ان نامعتبر تحقیقات نے اکابر کی تحقیقات کا وزن بہت کچھ بڑھا دیا ہے۔ حضرت محدث کبیر نے جس طرح خون جگر جلا کر، چراغوں کا دھواں کھا کر، راتوں کو آنکھوں میں کاٹ کر، اور ساری لذاتِ دنیا سے کٹ کر علم حدیث کا جو عظیم سرمایہ حاصل کیا ہے، اس کا نمونہ اس کتاب کی تعلیقات کی ہر ہر سطر سے ملتا ہے، کون سی حدیث کس کتاب میں ہے؟ صرف اپنے حافظہ اور استحضار کی مدد سے نکالنا، اس کا حوالہ دینا، اور ایک دو جگہ نہیں بکثرت ایسا کرنا، یہ انتہائی وسعتِ مطالعہ، وفورِ علم، اور قوتِ یادداشت کا کرشمہ ہے، جو اللہ کا بڑا فضل وکرم ہے۔

تعلیقات کے نمونے:

کتاب کا تعارف تو ہو گیا، لیکن نہ تو ہر ایک شخص کو اتنا موقع ہے کہ اصل کتاب کا مطالعہ کرے، اور نہ سب لوگ اسے حاصل کر سکتے ہیں، اس لئے اگر ہم یہاں چند نمونے تعلیقات وتحقیقات کے پیش کر دیں تو ان شاء اللہ بے محل نہ ہوگا، اور اس سے حضرت کے علمی مقامِ بلند کا اہل علم کو اندازہ ہو سکے گا۔

المطالب العالیہ جلد اول ص ۱۸ ایک حدیث ملاحظہ کیجئے:

”بنت قيس وهي خوله وهي جدة خارجه بن الحارث انه سمعها تقول: قد اختلفت يدى ويدى رسول الله ﷺ في اناء واحد“.

حدیث کے راوی خولہ بنت قیس کے تعارف میں دونوں مخطوطے ”جدة خارجه بن الحارث“ پر متفق ہیں، یعنی وہ حارثہ بن حارث کی دادی ہیں، لیکن حارثہ کے نام پر محقق کی نگاہ ٹھٹکی ان کی معلومات کے مطابق ”حارثہ بن حارث“ درست نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ

دونوں نسخے یہی نام بتاتے ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ ''خارجہ بن حارث'' ہے، اور دلیل میں انہوں نے حافظ ابن حجر کی ''الاصابۃ'' اور ''تہذیب التہذیب'' کا حوالہ پیش کیا۔

اور اس سے بڑھ کر یہ کہ بعینہٖ یہی روایت ''ابوداؤد'' اور ''ابن ماجہ'' میں بھی مل گئی، ابوداؤد میں تصریح ہے کہ یہ ''خارجہ بن حارث'' ہیں، پھر یہ بھی فرمایا کہ چونکہ یہ حدیث ابوداؤد اور ابن ماجہ میں موجود ہے اس لئے اس کو زوائد میں شمار کرنا صحیح نہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ حافظ ابن حجر جیسے حافظِ حدیث اور صاحبِ استحضار محدث کی نگاہ اس حدیث سے کیونکر چوک گئی؟ حضرت نے اس کی توجیہ یہ کی کہ ابوداؤد اور ابن ماجہ میں ''خولہ بنت قیس'' کا نام نہیں آیا ہے، بلکہ ان کی کنیت ''ام صبیہ'' آئی ہے، اور ''مسند ابو یعلی'' میں ''خولہ بنت قیس'' ہے۔ غالباً حافظ موصوف کے تصور میں یہ دو شخصیتیں آگئی ہوں اور ایسا ہونا محلِ تعجب نہیں ہے، کیونکہ ایک جگہ محض ''ام صبیہ'' ہے، اور دوسری جگہ ''**بنت قیس وھی خولۃ**'' کا لفظ ہے۔ اس جگہ عین ممکن ہے کہ کسی محقق کی نگاہ چوک جائے، مگر حضرت محدث اعظمی کی علم اسماء الرجال پر گہری نگاہ نے یہ حقیقت کھول دی کہ ابوداؤد اور ابن ماجہ میں، جو خاتون ''ام صبیہ'' کی کنیت کے ساتھ مذکور ہیں، وہ وہی ہیں جو مسند ابو یعلی ''**بنت قیس وھی خولۃ**'' کے لفظ کے ساتھ ذکر کی گئیں ہیں، اس کے لئے حضرت نے حافظ ابن حجر ہی کی کتاب ''الاصابۃ'' کا حوالہ دیا ہے۔

(۲) نام کی تصحیح کا ایک نمونہ اور دیکھئے، ج ۱۔ ص ۱۵ پر ایک حدیث کے راوی کا نام مخطوطہ مجردہ میں ''طلحہ بن ابی صادقہ'' آیا ہے، اور مسندہ میں ''طلحہ بن ابی صافہ'' لیکن محدث اعظمی کا حافظہ ان میں سے کسی کو قبول نہیں کرتا، انہوں نے مراسیل اور ابوداؤد کے حوالے سے اس کی تصحیح کی اور بتایا کہ صحیح ''طلحہ بن ابی قنان'' ہے۔

(۳) اسی طرح، ج ۱۔ ص ۶۱ پر ایک حدیث کے ذیل میں ''حضرمی بن عامر'' کا ذکر آیا ہے، لیکن دونوں مخطوطوں میں ''حضرمی بن عمار'' کا لفظ ہے، مگر یہ خطا ہے۔ ''الاصابۃ'' میں یہ نام ''حضرمی بن عامر'' ہے۔

(۴) ایک مثال متن کے تصحیح کی ملاحظہ ہو، دونوں مخطوطوں کے الفاظ یہ ہیں:

”ابو حازم رای سهل بن سعد قال بول الشيخ الكبير وهو قائم“.

اس متن میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ”قال“ کے بعد کوئی لفظ یا تو لکھنے سے رہ گیا ہے، یا لفظ ”بول“ میں کوئی تصحیف ہوئی ہے، تاہم کوئی بات واضح نہیں ہے۔ محدث کبیر نے اپنے ذوق سے اس کی تصحیح کی، اور فرمایا کہ صحیح بجائے ”قال“ کے ”**بال بول الشيخ**“ ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس تصحیح کے بعد میں نے ”نصب الرایہ“ میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت دیکھی۔ ”**يبول بول الشيخ**“ اور پھر ”اتحاف“ میں بعینہ ” **بال بول الشيخ** “ کے لفظ سے ملی۔

(۵) بريدة: ان النبی ﷺ كان اذا انتبه من الليل دعا بجارية يقال لها بريرة بالسواک (لابن ابی عمر)

حضرت محدث فرماتے ہیں کہ علامہ بوصیری کا ارشاد ہے کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی منذر بن ثعلبہ عبدی ہیں، ان کا تذکرہ مجھے نہیں ملا۔ حضرت فرماتے ہیں ”**سبحان من لا يسهو ولا ينسى**“ سبحان اللہ سہو ونسیان سے تو وہی ایک ذات پاک ہے۔ علامہ بوصیری جیسے صاحب نظر عالم کو منذر بن ثعلبہ کا تذکرہ نہیں ملا، حالانکہ ان کا تذکرہ اسماء الرجال کی مشہور و متداول کتابوں میں مثلاً ”کمال تہذیب الکمال“ اور ”تہذیب التہذیب“ میں موجود ہے۔

(۶) مصعب بن ابی عمر رأى قوماً يتوضون فقال خللوا يعنی بين الاصابع (مسدد)

اس حدیث میں بظاہر کوئی بات قابل گرفت نہیں ہے، صاف اور سیدھی سی بات ہے کہ مصعب بن ابی عمر نے کچھ لوگوں کو وضو کرتے ہوئے دیکھا، تو انہوں نے فرمایا کہ انگلیوں کے درمیان خلال کرو۔

لیکن اس صاف اور واضح حدیث میں حضرت کے علم ونظر نے مصعب بن ابی عمر کے لفظ کو تسلیم نہیں کیا، حضرت کی دوررس نگاہ اور عمقِ مطالعہ نے ”مصنف ابن ابی شیبہ“ ایک روایت سے اس کی غلطی پکڑ لی، اس میں یہ حدیث اس طرح ہے۔

”عن مصعب بن سعد قال مر عمر على قوم يتوضون“.

اس سے معلوم ہوا کہ مصعب بن ابی عمر نہیں ہے، بلکہ مصعب بن سعد ہے، مگر سوال یہ

ہے کہ یہ غلطی ہوئی کیسے؟ فرماتے ہیں کہ مسدد کی روایت میں "**مصعب بن سعد انّ عمر رأى**" کا لفظ ہے۔ ناسخ کی چوک سے لفظ "سعد" تو ساقط ہوگیا، اور اس نے "اَنّ" کو "ابی" سمجھ لیا، اور عبارت اس طرح لکھ دی "مصعب بن ابی عمر" ایسی غلطیوں پر گرفت اور ان کی تصحیح ایک صاحب نظر محدث ہی کرسکتا ہے، جس کی نظر حدیث کے بیشتر ذخائر پر ہو اور کامل استحضار رکھتا ہو۔

(۷) چند راویوں پر علامہ بوصیری نے ضعف کا حکم لگایا ہے، اور اس کی بنیاد یہ بتائی ہے کہ فلاں راوی مجہول ہے، مگر محدث کبیر نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ، ص ۲۱ پر ایک روایت سہل بن ابی امامہ سے منقول ہے۔ ان کے بارے میں علامہ بوصیری نے فرمایا کہ یہ مجہول ہیں، اس لئے روایت ضعیف ہے۔ شیخ محدث نے فرمایا کہ یہ سہل معروف ہیں، مجہول نہیں، اور ثقہ ہیں، اور جو صاحب مجہول ہیں وہ شامی ہیں، وہ اس روایت کے راوی نہیں ہیں۔

اور، ج ۱۔ ص ۳۳ پر تین روایتوں کو ان کے کسی کسی راوی کے مجہول ہونے کے باعث علامہ بوصیری نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن شیخ محدث فرماتے ہیں کہ ان تینوں روایتوں کے رجال ثقہ اور معروف ہیں، لہٰذا تینوں صحیح ہیں۔

(۸) ج ۱۔ ص ۳۷ حدیث ۱۲۲ میں ایک دلچسپ غلطی ہوئی ہے، نظر میں وسعت اور گیرائی نہ ہو تو ہرگز اس کا ادراک نہیں ہوسکتا۔ الفاظ یہ ہیں "**ابن حسرة انه رای ابا هريرة**" پڑھنے والا یہی سمجھے گا کہ ابن حسرۃ کوئی تابعی ہیں، جو حضرت ابوہریرہ سے روایت کرتے ہیں، لیکن حضرت نے فرمایا کہ صورت حال یہ نہیں ہے کہ ابن حسرہ حضرت ابوہریرہ کے شاگرد ہیں، درحقیقت یہ کاتب کی غلطی ہے، یہ "**عمن اخبره**" ہے، اصل الفاظ اسی طرح ہونے چاہئے، اس کی تصحیف نے ابن حسرہ بنادیا ہے "**منصور بن مهران عمن اخبره**" علامہ بوصیری نے "اتحاف" میں یسے ہی لکھا ہے۔

(۹) المطالب العالیہ جلد دوم ص ۱۸۷ میں ایک صاحب کا نام ابوحدیرج لکھا گیا ہے، فرماتے ہیں کہ دونوں مخطوطے اس پر متفق ہیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ تصحیف ہے، صحیح "ابوحدیدہ" ہے۔ (حوالہ کے لئے اصابہ ج ۴۔ ص ۴۸ دیکھئے)

(۱۰) ایک حدیث کے سلسلے میں مخطوطہ مسندہ کے کاتب سے ایک دلچسپ غلطی ہوئی ہے، اور

اس غلطی کے نتیجہ میں مجردہ کے کاتب سے ایک دوسری چوک ہوگئی ہے، حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ نے ایک باب قائم کیا ہے۔

''باب الزجر عن صید الطیر لیلاً''. ج۲۔ص۳۰۸

مسندہ کے کاتب نے اس عنوان کے ساتھ متصلاً لفظ ''الحدیث'' کا اضافہ کردیا ہے، اور پھر اس باب کے تحت جو حدیث تحریر کی اس کا پہلا راوی یعنی سند کے شروع کا راوی نہیں لکھا، بلکہ دوسرے راوی سے سند شروع کی، اور جب مجردہ کے کاتب نے راویٔ اول کا نام نہیں دیکھا تو وہ یہ نہ دریافت کرسکا کہ یہ روایت کس مسند کی ہے، اس لئے اپنی عادت کے مطابق وہ اس روایت کا حوالہ نہ دے سکا، کیونکہ حوالہ اولِ سند ہی سے اخذ کیا جاتا ہے، اور مسندہ میں اول مسند مذکور نہیں ہے۔

حضرت محدث فرماتے ہیں کہ عنوان کے بعد ''الحدیث'' کا اضافہ غلط ہے، میرا خیال ہے کہ یہ لفظ ''الحارث'' ہے، اور وہی راوی اول ہیں، یعنی ابتدائے سند میں الحارث کا لفظ ہونا چاہئے، اور اسی سے حوالہ متعین ہوگا کہ یہ روایت ''مسند حارث بن ابی اسامہ'' کی ہے۔ چنانچہ حضرت نے مطبوعہ کتاب میں ''الحدیث'' کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے، اور آخر میں مسند الحارث کا حوالہ دیا ہے۔

(۱۱) ابن عمر ان النبی ﷺ اتی بجبنة فقیل: ان ھذ ا لطعام یصنعه المجوس، فقال: اذکروا اسم الله علیه وکلوا قلت (رواه)(د) من طریق عمر بن منصور بھذا الاسناد بلفظ آخر. ج۲۔ص۳۲۱

اس حدیث میں ''قلت'' کے بعد ''رواہ'' کا لفظ دونوں مخطوطوں میں نہیں ہے، اور اس کے بعد ''دال'' بشکل ''واؤ'' لکھی ہوئی ہے، یعنی ''**قلت ومن طریق عمرو بن منصور الخ**'' اس پر کوئی صاحب نظر عالم ہی چونکے گا، کہ شاید اس میں کوئی غلطی ہو۔ چنانچہ حضرت محدث اس پر چونکے اور آپ کی دقتِ نظر اور وسعتِ علم نے بتایا کہ یہ لفظ ''واؤ'' نہیں ہے ''دال'' ہے، جو ابوداؤد کا رمز ہے، اور اس سے پہلے ''رواہ'' لفظ چھوٹ گیا ہے، مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کو اسی سند سے ابوداؤد نے عمرو بن منصور کے طریق سے دوسرے الفاظ سے نقل کیا ہے۔

یہی وہ دقیقہ رسی ہے جو ایک صاحبِ ذوق، ماہرِ فن، اور رمز شناس عالم ومحدث کو خصوصی امتیاز بخشتی ہے۔

(۱۲) آخر میں ہم محدث اعظمی کے عمقِ مطالعہ اور غور وتدبر کی گیرائی کی ایک اور مثال پیش کر کے اس مضمون کو ختم کرتے ہیں۔

کتاب کی تیسری جلد کے ص ۱۳۸ پر حاشیہ میں حضرت نے مسندہ سے حافظ ابن حجر کا ایک کلام نقل کیا ہے، جو مجردہ میں موجود نہیں ہے، لیکن جیسا کہ بتایا جاچکا ہے کہ نسخہ مسندہ اغلاط وتحریفات سے پر ہے۔ اس عبارت میں بھی ایسی تحریف ہوئی ہے کہ مطلب سمجھنا سخت دشوار ہے، عبارت ملاحظہ ہو:

”رواه الطبرانی فی معجمه الکبیر عن یوسف قاضی عن سلیمان (بن حرب شیخ اسحاق) رواه الروهانی فی مسنده عن الصنعانی عن خلف بن هشام وهذا اسناد صحیح ولکن له علة رواه علی بن عبدالعزیز فی مسنده عن حازم (کذا) کلاهما عن حماد ...... رواه غیر واحد عن ابی حازم عن سعید مقبری عن ابی هریره ومن هذا الوجه علقمة (خ) یعنی البخاری، فان کان حماد بن زید حفظه فیتحمل ان یکون ابوحازم سمعه من وجهین“.

اس عبارت کو حضرات اہل علم بغور پڑھیں، اور دیکھیں کہ کوئی تسلی بخش مطلب نکلتا ہے؟ حافظ صاحب موصوف نے اس روایت میں علت کا تذکرہ کیا ہے، لیکن عبارت سے وہ علت واضح نہیں ہوتی، حضرت فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں تحریف ہوئی ہے، اور وہ یہ ہے کہ **”کلاهما عن حماد“** اپنی صحیح جگہ پر نہیں ہے، اس کی صحیح جگہ ”عن خلف بن ہشام“ کے بعد ہے، اور صرف اتنا ہی نہیں، اس عبارت میں اور بھی کچھ غلطیاں ہیں، حضرت حافظ علیہ الرحمہ کے کلام کا حاصل یہ لکھا ہے کہ:

> ”یہ روایت کئی لوگوں نے ”حماد عن ابی حازم عن سہل بن سعد“ کے طریق سے روایت کی ہے، اور کئی لوگوں نے ”حماد عن ابی حازم عن سعید المقبری عن ابی ہریرۃ“ کے طریق سے نقل کیا ہے، ان دونوں میں سند کا اختلاف ہے، ایک سند میں ابوحازم، سہل بن سعد سے روایت کرتے

ہیں، اور دوسری سند میں سعید مقبری سے، اور وہ ابو ہریرہ سے۔ اسی اختلاف کو حافظ ابن حجر نے علت کہا ہے۔ پھر اس کا حل یہ تحریر فرمایا ہے کہ شاید ابو حازم نے دونوں طریق سے اس حدیث کی سماعت کی ہو، اس لئے اس کو علت نہ قرار دیا جائے، لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں جہاں یہ حدیث دونوں طریق سے ذکر کی ہے، وہاں انہوں نے اس علت کا تذکرہ نہیں کیا ہے، غالباً انہوں نے اس علت کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھا ہے"۔

اس تشریح کے بعد عبارت کا مطلب واضح ہو گیا۔

مخطوطہ مسندہ کی تحقیق:

حضرت محدث کبیر نے تحقیق وتعلیق کے لئے کویت کے شعبہ تراث اسلامی کے مشورہ کے باعث "نسخہ مجردہ" کو اصل قرار دیا تھا، لیکن یہ بتایا جا چکا ہے کہ یہ نسخہ بعینہ حافظ ابن حجر والا نسخہ نہ تھا، اس میں سندیں حذف ہیں، بہت سی جگہ حافظ صاحب موصوف کا کلام حذف کر دیا گیا ہے، بعض جگہ کسی کسی اصطلاح کا اضافہ ہے، جو کہیں کہیں بے محل بھی ہے۔ نسخہ مسندہ میں یہ کوتاہیاں نہیں ہیں، لیکن وہ اتنا ناصاف گنجلک اور باریک ہے کہ اس کا پڑھنا ناممکن سا معلوم ہوتا ہے، لیکن تحقیق کا حق ادا کرنے کے لئے حضرت نے یہ کوہ کنی کی۔ بعد میں حضرت کو خیال آیا کہ نسخہ مسندہ کو مرتب ومحقق کر دینا چاہیئے، چنانچہ صاحبزادہ محترم حضرت مولانا رشید احمد صاحب مدظلہ نے بتایا کہ ایک حد تک اس کا بھی کام ہو چکا ہے۔ راقم الحروف کی رسائی ابھی اس مسودہ تک نہیں ہوئی ہے، کہ اس کا بقدر ضرورت تعارف تحریر کرتا۔ **لعل الله يحدث بعد ذالك امراً**

ماخذ: المآثر۔ جنوری، فروری، مارچ (۱۹۹۳ء)

☆☆☆☆☆☆

کشف الاستار عن زوائد البزّار
تحقیق و تعلیق المحدث الاعظمی

ناظرین کرام! المطالب العالیہ کے تعارف میں پڑھ چکے ہیں کہ احادیث نبوی (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) کے چھ مجموعے جو اہل علم کی اصطلاح میں ''صحاح ستہ'' کہلاتے ہیں، اور وہ اپنے عہدِ تصنیف سے لے کر اب تک معروف ومتداول ہیں، ان کے علاوہ مختلف زمانوں میں محدثین نے اپنی اپنی سند سے اور بھی بہت سے مجموعے تالیف کئے ہیں، ان مجموعوں میں کچھ وہ حدیثیں بھی تھیں جو صحاح ستہ میں موجود ہیں، اور کچھ ان کے علاوہ وہ بھی تھیں جو صحاح ستہ میں مختلف وجوہ واسباب کی سے درج نہیں ہوئیں، اور ایسی احادیث کی تعداد بھی کم نہیں ہے۔ یہ آبدار موتی مختلف ذخائر حدیث میں منتشر طور پر بکھرے ہوئے تھے، ان کی تلاش وجستجو اور پھر ان سے استفادہ کچھ سہل نہ تھا۔ فنِ حدیث کے نامور صاحب نظر امام علامہ نورالدین ہیثمی کا امت پر، اور علماءِ امت پر یہ ناقابلِ فراموش احسان ہے کہ انہوں نے چھ مزید کتابوں کا انتخاب کیا، جن میں ہزار ہا حدیثیں ہیں، ان کتابوں کے نام پھر ملاحظہ فرمائیے۔ مسند احمد، مسند بزار، مسند ابویعلی، معجم کبیر، معجم اوسط، معجم صغیر للطبرانی۔ ان میں اخیر کے علاوہ سب ضخیم ضخیم متعدد جلدوں میں ہے۔ امام ہیثمی نے ان کی سب حدیثیں پڑھیں، صحاح ستہ کی احادیث سے ان کا موازنہ ومقابلہ کیا، ایک ایک حدیث کا سند ومتن سمیت جائزہ لیا، جو حدیثیں صحاح میں نہ تھیں، انہیں الگ قلمبند کیا، اور ہر ایک کے زوائد کو الگ الگ مجموعوں میں ترتیب دیا۔ مذکورہ بالا کتابیں ابوابِ فقہ کے لحاظ سے مرتب نہ تھیں، ان کے زوائد کو فقہی ابواب کے اصولوں پر مرتب کیا، ہر ایک کا الگ الگ نام تجویز کیا، پھر ان کے شیخ حافظ زین الدین عراقی نے مشورہ دیا کہ ان کی سندیں حذف کرکے

سارے مجموعوں کو یکجا کردیا جائے۔ چنانچہ ان کے حکم کے مطابق انہوں نے ان چھ کتابوں کے زوائد کو سندیں حذف کرکے یکجا کردیا، اور جو روایت جس جس کتاب میں تھی اس کا حوالہ دے دیا، نیز ہر روایت پر، اس کی سند پر، اس کے رواۃ پر کلام کیا، یہ بڑا مشکل کام تھا، اور بڑی دیدہ وری کا طالب تھا، مگر علامہ ہیثمی نے یہ مشکل کام کرڈالا۔ اس مجموعے کا نام حافظ عراقی نے ’’مجمع الزوائد ومنبع الفوائد‘‘ رکھا۔ اس کے بارے میں علامہ محمد بن جعفر کتانی لکھتے ہیں۔ ’’**وھو من انفع کتب الحدیث بل لم یوجد مثلہ کتاب ولا صنف نظیرہ فی ھذاالباب**‘‘ یہ کتاب ذخائر حدیث کی نافع ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے، بلکہ اس جیسی دوسری کوئی کتاب نہیں ہے، اور نہ اس باب اس کے پایہ کی کوئی کتاب لکھی گئی۔ ’’مجمع الزوائد‘‘ دس جلدوں میں اب سے بہت پہلے شائع ہوچکی ہے، اور اہل علم کے لئے مرجع استفادہ بنی ہوئی ہے، اس کے بعد ان کتابوں کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہی، جو الگ الگ ناموں سے مرتب کی گئی تھیں، حالانکہ ابتداء محنت انہیں پر کی گئی تھی، مگر مجمع الزوائد کے بعد وہ پردۂ خفا میں چلی گئیں، اسی لئے ان میں سے ایک دو کے علاوہ شاید کوئی اب تک طبع بھی نہیں ہوسکی ہے۔

مسند بزّار:

ان چھ کتابوں میں سے ایک کتاب امام ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق البزار البصری المتوفی ۲۹۲ھ کی ’’مسند کبیر معلل‘‘ ہے، جس کا نام ’’البحر الذخار‘‘ ہے۔ اس کتاب کے زوائد کو حافظ نورالدین ہیثمی نے ’’کشف الاستار‘‘ کے نام سے جمع کیا ہے۔

اس کتاب کا ایک نفیس قلمی نسخہ محدث اعظمی کو کہیں سے دستیاب ہوگیا تھا، اسی کو بنیاد بنا کر حضرت مولانا نے تحقیقات وتعلیقات سے مزین کرکے اسے شائع کرایا۔ غالباً مذکورہ بالا چھ کتابوں کے زوائد کے سلسلہ میں یہی ایک کتاب شرمندۂ طباعت ہوسکی ہے۔ یہ حضرت مولانا کا عظیم علمی کارنامہ ہے۔ کتاب اور اس کے تحقیقات وتعلیقات کا تعارف آگے آرہا ہے، یہاں مناسب ہے کہ اصل صاحب کتاب یعنی امام بزار اور صاحب کشف الاستار علامہ نورالدین ہیثمی تعارف تحریر کردیا جائے۔

امام بزار:

بزار کا تلفظ علامہ سمعانی نے الانساب میں ’’**بفتح الباء المنقوطہ بواحدۃ**

والزاء المشددہ وفی آخراھا الراء" بتایا ہے۔ (الانساب۔ ج۲۔ ص۱۹۴) یعنی باء کو فتحہ اور زاء کو تشدید اور آخر میں راء۔ فرماتے ہیں بزاران حضرات کا نام ہے جو دانوں سے تیل نکالتے یا ان کے بیچنے کا کام کیا کرتے تھے۔ اس پیشہ سے منسوب بہت سے علما اور ائمہ ہیں، مثلاً ابوعمر دینار البزار، بشر بن ثابت البزار، خلف بن ہشام البزار المقری وغیرہ۔

امام بزار کا نام احمد بن عمرو بن عبدالخالق ہے، کنیت ابوبکر اور بصرہ کے باشندے ہونے کی وجہ نسبت البصری۔ ان کے اساتذہ میں ہدبہ بن خالد، عمرو بن موسی الحادی، اسماعیل بن سیف، حسن بن علی بن راشد الواسطی، اور ابراہیم بن سعید الجوہری ہیں۔

علامہ شمس الدین ذہبی لکھتے ہیں کہ "**ذکرہ قطنی فاثنی علیه وقال ثقة یخطی وکان یتکل علی حفظه**"۔ (تذکرۃ الحفاظ ج۲۔ ص۶۵۴)

امام دارقطنی نے ان کا تذکرہ کیا ہے، اور فرمایا کہ ثقہ ہیں، لیکن ان سے غلطیاں بھی ہوتی تھیں، وہ اپنے حافظہ پر اعتماد کیا کرتے تھے۔

امام بزار نے دو مسند مرتب کی تھیں، ایک "کبیر" اور دوسری "صغیر"۔ مسند کبیر کا نام "البحر الذخار" ہے، اس میں امام بزار نے احادیث اور اس کے علل پر کلام کیا ہے۔ (الانساب ج۲ ص۱۹۵) اسی لئے اسے "مسند کبیر معلل" کہا جاتا ہے، مگر حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ "حدیث کے علل پر تو کم گفتگو فرمائی ہے، البتہ راویوں کے تفرد اور متابعت وعدم متابعت کو بکثرت بیان کیا ہے"۔ (الرسالۃ المستطرفہ۔ ص۵۱)

اخیر عمر میں وہ اصفہان اور شام اور اس کے اطراف میں چلے گئے تھے، اور وہیں علم حدیث کی نشر واشاعت کرتے رہے، ان کے تلامذہ کی تعداد بہت ہے، عبدالباقی بن قانع، محمد بن العباس بن نجیح، ابوبکر الختلی، عبدالرحمان بن حسین اور ابوالشیخ ان کے شاگردوں میں ہیں۔ امام بزار کی وفات مقام رملہ میں ۲۹۲ھ میں ہوئی ہے۔

علامہ نور الدین الہیثمی القاہری الحافظ:

علامہ ہیثمی ان نابغۂ روزگار ہستیوں میں سے ہیں، جن کے بارِ احسان سے ایک زمانہ دبا اور جھکا ہوا ہے، ان کے علمی کارناموں کی گونج آج تک دنیائے علمِ حدیث میں سنائی دیتی ہے،

حدیث کے متون کا جس درجہ انہیں استحضار تھا، کم لوگوں کو یہ مقام حاصل ہوا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے علم حدیث کی خدمت کے لئے انہیں چن لیا تھا، اسلام کی معجزانہ ہستیوں کو اگر شمار کیا جائے تو علامہ ہیثمی کا نام نمایاں ہوگا، کیا علم وفضل، کیا حفظ واتقان، کیا حفظ واستحضار، کیا ذہانت وذکاوت، کیا زہد وعبادت، اور کیا خدمت واطاعت، ہر ایک میں وہ یکتائے روزگار تھے۔

علامہ ہیثمی کا اسم گرامی علی بن ابی بکر تھا، نور الدین لقب اور ابوالحسن کنیت تھی۔ پیدائش قاہرہ میں رجب ۷۳۵ھ میں ہوئی۔ ابتداء قرآن پاک کی تعلیم حاصل کی، اس کے بعد انہوں نے مشہور حافظ حدیث اور محدث وقت شیخ زین الدین عراقی (ولادت ۷۲۵ھ وفات ۸۰۶ھ) کی صحبت ومعیت اختیار کی، اور اس طرح اختیار کی کہ سفر وحضر کہیں ان سے جدا نہیں ہوئے۔ علامہ عراقی اس وقت تحصیلِ علمِ حدیث کے لئے مختلف امصار وبلاد کے دورے کر رہے تھے، جہاں جہاں وہ جاتے علامہ ہیثمی بھی ساتھ جاتے، حرمین اور مصر وقاہرہ کے علاوہ بیت المقدس، دمشق، بعلبک، حلب، حماۃ، حمص، طرابلس، اور دوسرے مقامات میں حصولِ علم کی غرض سے گئے۔ وہ دور سفر کی سہولیات کا نہ تھا، کبھی پا پیادہ، کبھی اونٹ اور گھوڑے کی سواری، آج کی برق رفتار سواریوں کے مقابلے میں یکسر سست رفتار۔ پھر کبھی غربت وتنگدستی، کبھی فاقہ مستی۔ غرض سفر کیا ہوتا بس ''نمونۂ سقر'' ہوتا، لیکن علم کے یہ دو دیوانے شہر شہر کی خاک چھانتے اور علم حدیث کے موتی چنتے۔ یہ وقت وہ تھا جبکہ عالم اسلام علم کے چرچوں سے معمور تھا، بستی بستی علما اور اہلِ کمال علم کی درسگاہیں کھولے ہوئے تھے۔ آدمی اگر چاہتا تو ایک ہی جگہ رہ کر علم کے خزانے حاصل کر لیتا، پھر بھی علم کے شیدائی جہاں علم کی خوشبو محسوس کرتے، لپکے چلے جاتے۔ اب کون بتا سکتا ہے کہ کتنے اساتذہ سے انہوں نے کسبِ فیض کیا ہے، بس مورخ چند نام گنا کر اور یہ کہہ کر بات ختم کر دیتا ہے کہ ان کے اساتذہ کثیر تعداد میں ہیں، اور انہوں نے بکثرت حدیث کی سماعت کی ہے۔ علامہ ہیثمی حافظ عراقی کے رفیق درس بھی ہیں، اور شاگردِ رشید بھی، لیکن انہوں نے شاگردی ہی کی نسبت غالب رکھی۔ حافظ عراقی سے انہیں جو تعلق تھا، اس کے اظہار کے لئے شاید ''عشق'' کا لفظ بھی ناتمام ہے۔ عالم یہ تھا کہ شیخ عراقی کی تمام چھوٹی بڑی خدمات، آخر تک جب کہ وہ خود بڑھاپے کی منزل میں جا پہونچے تھے، اور علم وفضل کے منصبِ امامت پر فائز ہو چکے تھے، انجام دیتے، انہیں وضو

کراتے، ان کے غسل کا انتظام کرتے، ان کے کپڑوں کی دیکھ ریکھ کرتے۔ انہیں شیخ کی خدمت سے عار نہ تھا، وہ خود امامِ فن بن چکے تھے، اگر چاہتے تو اپنی الگ درسگاہ قائم کر لیتے، اور طلبہ علوم نبوی کو مستفید کرتے، مگر انہوں نے استاذ کی محبت میں اپنا حلقہ الگ نہیں قائم کیا، شیخ املا کراتے، اور یہ لکھتے رہتے، یہ خود بھی تصنیف وتالیف کرتے، مگر روایت سب کی اپنے استاذ ہی سے کرتے، اپنا استقلال انہیں گوارا نہ تھا۔

اپنے استاذ کو ''یا سیدی'' کے علاوہ اور کسی لفظ سے مخاطب نہ کرتے، اور ان کی خدمت میں بالکل غلاموں کی طرح رہتے، اور صرف شیخ ہی کی نہیں، ان کے اہل وعیال اور ان کے گھر کے سبھی افراد کی بھی ہر طرح خدمت کرتے۔ اس باب میں ان کا صبر وتحمل بہت بڑھا ہوا تھا، وہ نہایت جفاکشی اور مستعدی کے ساتھ ہمہ وقت آمادۂ خدمت رہتے۔

شیخ کو بھی ان سے بہت تعلق تھا، ان کا سارا اعتماد انہیں پر تھا، شیخ کی تصانیف کو یہی لکھتے، اور پھر ان سے پڑھتے۔ شیخ عراقی نے ہی انہیں ''زوائد'' لکھنے کا حکم دیا تھا، پھر انہیں کے مشورہ سے ''مجمع الزوائد'' تیار ہوئی، اس کا نام بھی علامہ عراقی ہی نے رکھا، شاگردوں کی کتاب کے خطبے استاذ ہی لکھتے تھے۔ شیخ نے اپنی صاحبزادی کا نکاح بھی ان سے کر دیا تھا۔

علامہ ہیثمی کو متونِ حدیث کا استحضار بدرجۂ کمال تھا، استاذ کی خدمت میں ہوتے، اور ان سے کوئی سوال کیا جاتا تو امام ہیثمی برجستہ جواب دیتے، اور صحیح دیتے، جس سے شیخ بہت مسرور ہوتے۔ امام ہیثمی کا مقام تدین اور تقوی میں بھی بہت اونچا تھا، دنیا سے بے تعلق، بڑے درجہ کے زاہد تھے۔ تحصیلِ علم میں سراپا منہمک رہتے، کوئی وقت بیکار نہ گزرتا، اوراد وعبادت کے بھی نہایت پابند تھے، حدیثِ رسول سے عشق تھا، اور اسی نسبت کے باعث طلبہ حدیث سے بڑی محبت رکھتے، اور ان کا بہت اکرام کرتے۔

اوائل شعبان ۸۰۶ھ میں استاذ کا انتقال ہوا تو انہیں تنہائی محسوس ہونے لگی، اب طلبہ کا ان پر ہجوم ہوا لیکن جس نے خود کو استاذ کی خدمت میں فنا کر رکھا تھا وہ ان کے بعد کیونکر زندہ رہتا، بالآخر چودہ ماہ کے بعد ۲۹/ رمضان ۸۰۷ھ میں یہ پھر استاذ کی خدمت میں جا حاضر ہوئے۔

حافظ ابن حجر ''معجم الشیوخ'' میں تحریر فرماتے ہیں کہ حافظ نورالدین ہیثمی بہت نیک دل،

مطمئن، نرم خو اور سلیم الفطرت عالم تھے، البتہ منکرات پر قوت سے نکیر فرماتے، اپنے شیخ اور ان کی اولاد کی خدمت میں بہت صبر و تحمل سے کام لیتے، میں استاذ و شاگرد دونوں کی خدمت میں مدتوں رہا ہوں، میں نے کبھی نہیں دیکھا کہ ان کی تہجد قضا ہوئی ہو۔ استاذ کی خدمت اور ادب جیسا ان کو کرتے دیکھا، کوئی اور ان کی نظیر نہیں دیکھی۔ اور میں تو سمجھتا ہوں کہ ان کی طرح کوئی بھی اپنے استاذ کی خدمت اور حسنِ معاملہ پر شاید قادر ہو۔

علامہ برہان حلبی فرماتے ہیں، شیخ ہثیمی جمالِ قاہرہ تھے، بہت نیک اور نہایت پارسا تھے، ان کی زندگی کا بیشتر حصہ مشغولیت تحریر و تصنیف، اور شیخ کی خدمت گزاری میں صرف ہوتا تھا۔ طلبۂ علوم، غرباء و مساکین، اور صالحین سے بہت محبت رکھتے تھے، استحضارِ علمی غضب کا تھا۔ غرض ان کی دینداری، ان کا زہد و اتقاء اور ان کا استحضار ایک معروف اور مسلم بات ہے۔ علامہ نورالدین ہیثمی کے حالات۔ (الضوء اللامع)

مخطوطہ کا تعارف:

محقق علام فرماتے ہیں کہ ایک مجھے اتفاقاً ''کشف الاستار'' کا ایک نفیس قلمی نسخہ مل گیا، جو نہایت واضح اور صاف لکھا ہوا تھا، اور اچھی حالت میں تھا، یہ مخطوطہ میرے دل کو لگ گیا، بڑی کوششوں کے بعد میں اس کے حاصل کرنے میں کامیاب ہوا، اور منہ مانگی قیمت ادا کی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مجھے کشف الاستار کے صرف دو نسخوں کی واقفیت حاصل ہوسکی، ایک تو یہی جس پر میں نے اپنے کام کی بنیاد رکھی ہے، اور دوسرا ''خدا بخش لائبریری پٹنہ'' میں ہے، لیکن اس سے میں استفادہ نہ کرسکا۔ یہ مخطوطہ جو میرے پاس ہے، تصحیح شدہ نسخہ ہے، اور مؤلف کتاب امام ہثیمی سے پڑھا گیا ہے، اس کا طرزِ کتابت مشرقی خط نسخ ہے، اور صاف ستھرا اور واضح ہے۔ بکثرت کلمات، نقطوں اور حرکات سے مزین ہے، ۸۳۶ اوراق پر مشتمل ہے، سائز ۲۶۔۱۔۲×۱۹ سینٹی میٹر ہے۔

اس نسخے کی کتابت کرنے والے ایک عالم و فاضل شیخ علی بن احمد بن علی حلبی ہیں، کتابت کی تکمیل ۵/ رجب ۸۰۷ھ میں ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ اس وقت علامہ ہثیمی زندہ تھے، حضرت محقق فرماتے ہیں میرا خیال ہے کہ کاتب نے علامہ ہثیمی کے اصل نسخے سے اسے نقل کیا

ہے، اور اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ نقل اصل کے بالکل مطابق ہو۔ چنانچہ انہوں نے اصل نسخہ کا حرف حرف ٹھیک انہیں کے طرز پر نقل کیا ہے، حتی کی وہ حدیثیں اور وہ ابواب جنہیں امام ہثیمی نے لکھ کر کاٹ دیا ہے، انہیں کاتب نے پہلے لکھا اور پھر کاٹ دیا ہے۔ اسی طرح علامہ ہثیمی نے جو عبارتیں حاشیہ پر لکھی تھیں، گو کہ وہ اصل کتاب کا جزء تھیں، انہیں کاتب نے بھی حاشیہ پر ہی برقرار رکھا، کاتب، صرف کاتب ہی نہیں ہیں، صاحبِ علم وکمال بھی ہیں، وہ کہیں کہیں حاشیہ میں مشکل کلمات کی توضیح وتشریح کر دیتے ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اچھے صاحبِ علم ہیں، وہ اپنی تعلیق کے بعد ''**کتبه علِی الحلبی**'' لکھ دیتے ہیں۔

یہ نسخہ بار بار پڑھا گیا ہے، اس کی از اول تا آخر قرأت حافظ عثمان بن محمد دیمی المتوفی ۹۰۸ھ کی مجلس درس میں ایک جماعت کے ساتھ شیخ شمس الدین حنفی نے کی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ یہ عبارت علامہ عثمان دیمی کے قلم سے حاشیہ پر درج ہے۔ ''**ثم بلغ الشيخ شمس الدين الحنفی قرأة والجماعة سماعا علی عثمان بن محمد الديمی**'' اس کے علاوہ دوسرے حضرات کی بھی تحریرات ہیں، جنہوں نے یہ کتاب پڑھی ہے، یا جن سے پڑھی گئی ہے۔ اس کے علاوہ دو جگہ حافظ عثمان دیمی کے قلم سے سماع بھی تحریر ہے، غالبًا مصنف نے یا شاید کاتب نے کتاب کے دو حصے قرار دیئے ہیں، ایک سماع پہلے حصہ کے خاتمہ پر ہے۔ اور ایک دوسرے حصہ کے اخیر میں۔ ابتداء سے جزء اول تک کی قرأت مختلف مجالس میں ۱۵/ربیع الاول ۸۶۲ھ بروز دوشنبہ کو مکمل ہوئی (کشف الاستارج ۳ ص ۳۸) اور دوسرے جزء کی قرأت ۷/شعبان ۸۶۴ھ بروز چہارشنبہ کو مکمل ہوئی۔ (**کتبه عثمان بن محمد الديمی**) (کشف الاستارج ۴۔ص ۲۷۲)

اس نسخہ کی قدر و قیمت میں مزید اضافہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ یہ حافظ ابن حجر عسقلانی صاحب فتح الباری کے مطالعہ میں رہا ہے، اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حافظ موصوف بکثرت اس کی مراجعت کرتے رہتے تھے، اور بغور ملاحظہ فرماتے تھے۔ انہوں نے اس پر جابجا تعلیقات لکھ رکھی ہیں، ان میں بیشتر علامہ ہثیمی کی فروگزاشتوں پر تنبیہات ہیں۔ حضرت محدث اعظمی نے وہ تمام تعلیقات ان کے مواقع پر حافظ موصوف کے حوالہ سے درج کر دی ہیں۔

تحقیقات وتعلیقات:

محقق علام فرماتے ہیں کہ کتاب جب حاصل ہوگئی تو میں نے اپنے فرزند عزیز مولوی

رشید احمد اعظمی سلمہ کو دیا کہ اسے نقل کر کے صاف ستھرا نسخہ تیار کریں، یہ تازہ نسخہ میں نے اپنے نہایت خصوصی عزیز مولانا عبدالجبار صاحب کے حوالے کیا کہ وہ ''زوائد بزار'' کو ''مجمع الزوائد'' میں تلاش کریں، اور ہر ہر حدیث پر علامہ ہیثمی نے جو کلام کیا ہے، اسے موقع بموقع نقل کر دیں۔

مولانا عبدالجبار صاحب نے نہایت عرق ریزی اور دیدہ وری سے یہ کام انجام دیا، ''کشف الاستار'' کی ایک ایک حدیث کو ''مجمع الزوائد'' میں ڈھونڈھا، اور علامہ ہیثمی نے جو کچھ نقد وجرح یا توثیق وتعدیل ذکر کی ہے، انہیں ان کے مواقع پر نقل کیا:

یہ مولانا عبدالجبار صاحب کون ہیں؟ مناسب ہے کہ ان کے متعلق وہ جملہ نقل کر دیا جائے جو حضرت محدث کبیر نے اس جگہ تحریر فرمایا ہے۔ لکھتے ہیں ''**الذی ھو منی بمنزلة الھیثمی من العراقی فی الملازمة والصحبة، ولکن این انا وھو؟واین العراقی والھیثمی**''؟.

یعنی صحبت ومعیت کے اہتمام والتزام میں میرے ساتھ ان کا وہی حال ہے، جو علامہ ہیثمی کا حافظ عراقی کے ساتھ ہے، لیکن کہاں میں اور وہ؟ اور کہاں عراقی اور ہیثمی ؟

واقعہ یہی ہے کہ مولانا عبدالجبار صاحب خود نہایت عمر رسیدہ اور ضعیف ہونے کے باوجود ہمہ وقت حضرت محدث کبیر کی صحبت میں رہا کرتے تھے۔ حضرت مولانا جب صاحبِ فراش تھے، تو شب وروز مولانا عبدالجبار صاحب خدمت میں حاضر رہتے تھے، نہایت خاموش اور مشغول، ہر جانے والا وہاں ان کو ضرور دیکھتا۔ حضرت کی نماز جنازہ انہیں نے پڑھائی، ضعف اپنے شباب کو پہونچا ہوا ہے، مگر اس کے باوجود حضرت کے قائم کردہ ''مدرسہ مرقات العلوم'' میں تشریف لاتے ہیں اور طلبہ واساتذہ کو مستفید کرتے ہیں (یہ مضمون مولانا کی حیات میں لکھا گیا تھا)

کتاب جب اس مرحلہ تک پہونچ گئی تو حضرت محدث کبیر نے اس کو اول سے آخر تک بغور وتأمل پڑھا، کہیں کہیں کاتب سے غلطی ہوئی تھی، اس کی نشان دہی کی، جو الفاظ محتاج شرح تھے، ان کی تشریح کی، کہیں علامہ ہیثمی کا کلام ناتمام یا مشکل تھا، اسے مکمل کیا، اور آسان کیا، کسی کسی جگہ دوسرے مصنفین کی غلطیوں کی بھی اصلاح کی۔

مجمع الزوائد ایک بحر ذخار ہے، علامہ ہیثمی نے ہر ہر حدیث پر محدثانہ کلام کیا ہے، اتنی

طویل وعریض میں چند غلطیاں رہ جانا مستبعد نہیں ہے، لیکن ان غلطیوں کو سمجھنا اوران کی اصلاح کرنا کچھ آسان نہیں ہے۔ حضرت محدث کبیر نے یہ کام کیا، آپ حواشی وتعلیقات میں بار بار دیکھیں گے کہ امام ہیثمی کی فروگزاشتوں کی اصلاح کی گئی ہے، بالخصوص رواۃ کے سلسلے میں بڑی بیش قیمت معلومات جمع ہوگئی ہیں، حضرت اس فن میں بے نظیر تھے، اوران کی نظر بڑی وسیع تھی۔

جیسا کہ گزر چکا ہے کہ غالباً مؤلف نے یا شاید کاتب نے اس کتاب کو دوحصوں میں تقسیم کیا ہے، لیکن طباعت کے لحاظ سے دوحصوں میں اس کی ضخامت بہت زیادہ ہوجاتی، اس لئے محقق علام نے اسے چارحصوں میں تقسیم کردیا ہے۔ کل صفحات ''کلمۃ المحقق'' اور فہرست سمیت ۱۶۷۴ ہیں، جن میں چار صفحے ''کلمۃ المحقق'' کے ہیں، اور چالیس صفحات پر مشتمل فہرست ہے، حدیثوں کی تعداد اس میں ۳۶۹۸ ہے۔

اس کی اشاعت ''مؤسۃ الرسالۃ'' بیروت نے کی ہے، پتہ یہ ہے۔ مؤسۃ الرسالہ شارع سوریہ بنایہ حمدی صالحۃ بیروت۔ ص۔ ب ۱۱۷۴۶

تعلیقات کے نمونے:

کتاب کا تعارف آپ نے پڑھ لیا، یہاں ہم ناظرین کے سامنے حضرت محدث کبیر کی تحقیقات وتعلیقات کے کچھ نمونے ذکر کرنا چاہتے ہیں، جن سے حضرت مولانا کی ذہانت و ذکاوت، استحضار اور غزارتِ علم کا قدرے اندازہ ہوگا۔

علامہ ہیثمی کی فروگزاشتیں

ج ا۔ ص ۱۰۲۔ ح ۱۸۱

اس حدیث کے بارے میں علامہ ہیثمی مجمع الزوائد میں تحریر فرماتے ہیں کہ ''**فیه عبد الله بن شبيب وهو ضعيف جداً**''۔ (ج ا۔ ص ۱۰۷)

محقق علام لکھتے ہیں کہ علامہ ہیثمی نے راوی کو عبداللہ بن شبیب سمجھا ہے، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ وہ عبداللہ بن نسیب ہیں (ملاحظہ ہو اصابہ اور ابن ابی حاتم) عبداللہ بن شبیب بہت چھوٹے ہیں، ان کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ اوپر کے راوی مسلم بن عبداللہ کے شاگرد ہوں، اوران سے حدیث سنی ہو۔

ج ۱۔ ص ۱۰۶۔ ح ۱۸۸

اس حدیث کی سند میں ایک راوی ''اشعث بن براز'' ہیں، ان کے بارے میں امام ہیثمی نے فرمایا ہے کہ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے ان کا تذکرہ کیا ہو''**لم اَرَ من ذکرہ** ''(ج ۱۔ ص ۱۵۰) مولانا فرماتے ہیں کہ علامہ ذہبی نے ''میزان الاعتدال'' میں ان کا ذکر کیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے بھی ''لسان المیزان'' میں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور یہ بہت ضعیف راوی ہیں، اور خاص ان کی اس حدیث کو عقیلی اور ذہبی نے منکر قرار دیا ہے۔

ج ۱۔ ص ۲۸۹۔ ح ۶۰۱

سند حدیث میں ایک راوی ''ابوالاوبر'' ہیں، ان کو علامہ ہیثمی نے ''زیاد بن اوبر حارثی'' لکھا ہے، اور فرمایا ہے کہ ان کا ترجمہ نہ توثیق کے ساتھ کہیں ملا، نہ تضعیف کے ساتھ۔

محدث اعظمی لکھتے ہیں کہ یہ زیاد بن اوبر نہیں ہیں، بلکہ ''زیاد ابوالاوبر'' ہیں، اور یہی حارثی ہیں۔ امام دولابی نے ''الکنی'' میں ان کا ذکر کیا ہے، ان کے والد کا نام حارث ہے، چنانچہ امام بزار نے اس کی تصریح کی ہے، اور ابن معین اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے، جیسا کہ ''تعجیل المنفعۃ'' میں ہے۔

ج ۱۔ ص ۳۴۵۔ ح ۷۰۶

امام ہیثمی نے مجمع الزوائد میں اس حدیث کے بارے میں تحریر کیا ہے کہ'' **رواہ البزار وفیہ یحییٰ بن عثمان القرشی البصری ولم اعرفہ**''۔ اس میں یحییٰ بن عثمان ہیں، میں انہیں نہیں جان سکا، البتہ ابن حبان نے'' کتاب الثقات'' میں ایک یحییٰ بن عثمان کا ذکر کیا ہے، لیکن وہ طبقہ ثالثہ میں ہیں۔ (ج ۲۔ ص ۲۵۱)

مولانا فرماتے ہیں کہ یہ علامہ ہیثمی کا وہم ہے، سند میں یحییٰ بن عثمان سرے سے ہیں ہی نہیں، یہاں تو یحییٰ بن عباد، ابوعباد البصری ہیں ''تہذیب'' میں ان کا ذکر ہے۔ ان کے بارے میں ''**صدوق محتمل** '' لکھا ہے، خطیب کا قول ہے کہ ''ان کی احادیث درست ہیں''، اس حدیث کو انہوں نے محمد بن عثمان سے روایت کیا ہے، اور وہ معروف ہیں، ان کی روایت امام بخاری نے ''الادب المفرد'' میں ذکر کی ہے، وہ اس کو ''ثابت عن انس'' نقل کرتے ہیں۔

ج ۱۔ ص ۲۷۲۔ ح ۸۴۷

اس حدیث کی سند ''**عمر وبن ابی عمروعن جعفر بن محمد عن ابیه قال: سمعت الحارث بن الخزرج حدثنی ابی**''۔ کے بارے میں علامہ ہیثمی تحریر فرماتے ہیں کہ اس میں عمر بن شمر الجعفی اور حارث بن الخزرج کا تذکرہ میں نے نہیں پایا۔ (ج ۲۔ ص ۳۲۰)

مولانا فرماتے ہیں کہ ''عمر'' نہیں عمرو بن شمر ہیں، اور وہ بہت ضعیف ہیں، امام ذہبی نے ان کا تذکرہ ''میزان'' میں اور حافظ ابن حجر نے ''لسان المیزان'' میں کیا ہے۔ بزار کی سند میں راوی نے تدلیس سے کام لیا ہے، اس نے بجائے عمرو بن شمر کہنے کے عمرو بن ابی عمرو کہا ہے، اس کو حافظ نے بھی ذکر کیا ہے، البتہ حارث کا تذکرہ مجھے بھی نہیں ملا، ان کے والد خزرج کا ذکر حافظ ابن حجر نے ''اصابہ'' میں کیا ہے۔

ج ۱۔ ص ۴۴۳۔ ح ۹۳۶

حدیث کی سند میں ایک راوی محمد بن سلیم ہیں، ان کے نام کے ساتھ یہ تصریح ہے کہ وہ مکہ کے رہنے والے ہیں۔ اس کی سند پر کلام کرتے ہوئے امام ہیثمی نے لکھا ہے کہ بزار کی روایت میں ابو ہلال ہیں، اور ان میں کچھ کلام ہے، تاہم وہ ثقہ ہیں۔ (ج ۳۔ ص ۱۰۵)

حضرت محقق فرماتے ہیں کہ یہ ہیثمی کا وہم ہے، انہوں نے محمد بن سلیم کو ابو ہلال بصری سمجھ لیا ہے، حالانکہ جو محمد بن سلیم اس روایت کے بیان کرنے والے ہیں، وہ مکی ہیں، اور ان کی کنیت ابو عثمان ہے، جیسا کہ ''تہذیب'' میں ہے۔ اور یہی ابن ملیکہ سے روایت کرتے ہیں، جو بزار کی اس روایت میں ہیں، اور ان سے وکیع اور ابو عاصم روایت کرتے ہیں، اور یہ ثقہ ہیں۔ اور وہ محمد بن سلیم جن کی کنیت ابو ہلال ہے، وہ بصری ہیں (ملاحظہ ہو تہذیب) اس وہم کی بنیاد یہ ہے کہ امام جمال الدین المزی نے ابو عثمان مکی کا ذکر نہیں کیا ہے، انہوں نے صرف ابو ہلال بصری کا ذکر کیا ہے، انہیں کی تقلید میں امام ہیثمی سے چوک ہوئی۔

ج ۱۔ ص ۲۴۴۔ ح ۵۰۲

اس حدیث کی سند کے بارے میں امام ہیثمی نے لکھا ہے کہ ''اس کے سب راوی ثقہ ہیں''۔

محقق علام لکھتے ہیں کہ اس میں معاویہ بن یحییٰ صدفی بھی ہیں، جن کے بارے میں خود امام موصوف لکھ چکے ہیں کہ وہ ضعیف ہیں۔ (ملاحظہ ہو حاشیہ ۴۹۳ بحوالہ مجمع الزوائد ج ۲۔ ص ۹۷)

ج ۲۔ ص ۷۔ ح ۱۰۸۰

اس حدیث کی سند کے بارے میں امام ہیثمی نے لکھا ہے کہ " رجالہ رجال الصحیح"۔ (ج ۳۔ ص ۲۰۸)

اس پر حضرت محقق لکھتے ہیں کہ اس میں ایک راوی محمد بن ابی حمید بھی ہیں، جو صحیح کے نہیں بلکہ ترمذی اور ابن ماجہ کے راوی ہیں۔

ج ۳۔ ص ۳۹۲۔ ح ۳۰۳۲

اس روایت کے متعلق حضرت مولانا لکھتے ہیں کہ امام ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد کے "باب الاکتحال" میں ذکر نہیں کیا ہے، اور یہ صحیح کیا ہے، لیکن زوائد میں اس کا شمار کیا ہے، یہ غلطی ہے۔ کیونکہ یہ حدیث ترمذی میں "ابوداؤد طیالسی و یزید بن ہارون عن عباد بن منصور" کے طریق سے ہے، اور امام ترمذی نے اسے "حسن" کہا ہے، اور مولانا عبدالرحمان مبارکپوری نے اس تحسین کو برقرار رکھا ہے، اور ابن حبان نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، حالانکہ امام بزار فرماتے ہیں عباد نے عکرمہ سے نہیں سنا ہے۔

ج ۴۔ ص ۲۴۲۔ ح ۳۶۲۷

حدثنا محمد بن المثنی ثنا ابو عامر ثنا عبد الواحد بن میمون عن عروۃ الخ۔

اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں فرمایا ہے کہ اس میں عبدالواحد بن قیس ہیں، ان کی توثیق کئی لوگوں نے کی ہے، اور بعض لوگوں نے ضعیف بھی کہا ہے۔ حضرت محدث اعظمی فرماتے ہیں کہ بزار میں عبدالواحد بن میمون ہیں، اور میرا خیال ہے کہ عبدالواحد بن میمون ہی صحیح ہے، گو کہ عروۃ سے دونوں عبدالواحد روایت کرتے ہیں، مگر میں نے عبدالواحد بن میمون کے تلامذہ میں ابو عامر کو پایا ہے، عبدالواحد بن قیس کے تلامذہ میں نہیں۔

ج ۴۔ ص ۲۵۱۔ ح ۳۶۵۶

اس روایت میں امام بزار کے شیخ کا نام عمر بن الحسن الاسدی آیا ہے، یہی طبرانی کے بھی شیخ ہیں، انہوں نے بھی ان کے حوالے سے حدیث نقل کی ہے۔ امام ہیثمی لکھتے ہیں کہ یہ محمد بن الحسن بن الزبالہ ہیں، اور ضعیف ہیں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ راوی کا نام غلطی سے عمر لکھ گیا ہے، وہ محمد بن الحسن ہیں، اور ابن الزبالہ کہنے میں امام ہیثمی کو وہم ہوا ہے، یہ محمد بن الحسن بن الزبیر المعروف بالتل ہیں، یہی اسدی ہیں، اور ابن الزبالہ تو مخزومی ہیں۔

رواۃ جن کا تذکرہ امام ہیثمی کو نہیں ملا:

ج ۱۔ ص ۴۶۶۔ ح ۹۸۱

اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے علامہ ہیثمی نے لکھا ہے کہ میں کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا جس کا نام عبدالکریم ہو، اور اس نے کسی صحابی سے کوئی روایت سنی ہو۔ (ج ۳۔ ص ۱۰۲)

حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ ”تہذیب“ میں دو شخصوں کا تذکرہ ہے، جن کا نام عبدالکریم ہے، اور انہوں نے حضرت انس سے روایت سنی ہے۔

ج ۲۔ ص ۱۷۔ ح ۱۲۲۸

اس روایت میں امام بزار کے شیخ کا نام سعید بن بحر ہے، ان کا تذکرہ علامہ ہیثمی کو نہیں ملا۔ (ج ۲۔ ص ۴۳)

مولانا فرماتے ہیں کہ ان کا ذکر ابن اثیر نے ”لباب“ میں کیا ہے، لیکن انہوں نے ان کے والد کا نام محمد بتایا ہے، ”الانساب للسمعانی“ کی مراجعت کرنی چاہئے۔

ج ۳۔ ص ۴۲۔ ح ۲۱۹۴

حدیث کی سند ملاحظہ ہو ”**حدثنا ابو الخطاب زیاد بن الحارث الحسانی ثنا یزید بن هارون ثنا محمد بن عمرو عن ابی عمر بن حماس عن حمزه بن عبدالله بن عمر عن عبدالله**“. (ج ۶۔ ص ۳۲۶)

اس سند کے بعض رواۃ کو امام ہیثمی نہیں جان سکے۔

محقق علام فرماتے ہیں کہ اسناد کے رجال معروف ہیں، ابوعمرو بن حماس کا تذکرہ ابن

ابی حاتم نے کیا ہے، البتہ زیاد بن الحارث کے نسب میں امام بزار سے سہو ہوا ہے، وہ زیاد بن یحییٰ بن زیاد ہیں، اور وہی حسانی ہیں، انہیں کی کنیت ابوالخطاب ہے، امام بزار نے ان سے اور بھی روایتیں نقل کی ہیں۔

ج ۴۔ ص ۱۹۹۔ ح ۳۵۲۸

اس حدیث کے بارے میں امام ہیثمی نے لکھا ہے کہ اسے طبرانی نے روایت کیا ہے، اور بزار نے بہت اختصار کے ساتھ نقل کیا ہے، اور دونوں کی سند میں حسن بن عنبسہ ہیں، اور یہ ثقہ ہیں، امام مسلم کے شیخ ہیں، صحیح مسلم میں ان سے روایت موجود ہے۔

ص ۲۲۴۔ ح ۵۰۰

اس حدیث کے ایک راوی ”**ملیح بن عبدالله الخطمی عن ابیه عن جده**“ ہیں، ان کے متعلق علامہ ہیثمی تحریر فرماتے ہیں کہ مجھے ملیح اور ان کے باپ عبداللہ اور ان کے دادا کا تذکرہ نہیں ملا۔

محقق علام فرماتے ہیں کہ ملیح کا تذکرہ ابن ابی حاتم نے کیا ہے، اور کہا ہے کہ وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں۔

ج ۱۔ ص ۳۷۷۔ ح ۷۹۷

اس حدیث میں ”**مصعب بن عبیدالله بن جناده عن ابیه عن جده**“ سے روایت ہے، امام ہیثمی فرماتے ہیں کہ میں نے مصعب اور ان کے والد عبیداللہ کا ذکر نہیں پایا۔

حضرت محقق لکھتے ہیں کہ ان دونوں کا ذکر ابن ابی حاتم نے کیا ہے، البتہ جرح وتعدیل سے سکوت اختیار کیا ہے۔

ج ۲۔ ص ۴۷۔ ح ۱۲۳۷

اس روایت کے بارے میں امام ہیثمی نے لکھا ہے کہ اسے طبرانی نے بھی روایت کیا ہے، لیکن ان کے شیخ احمد بن مسعود الخیاط المقدسی کو امام ذہبی نے ”میزان الاعتدال“ میں ذکر نہیں کیا ہے۔

محقق علام فرماتے ہیں کہ ان سے امام طحاوی نے بھی روایت کی ہے، ابن عساکر نے

اپنی تاریخ میں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور امام ذہبی نے ''میزان الاعتدال'' میں تو نہیں البتہ ''تاریخ الاسلام'' میں ان کا ذکر کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ ۲۶۴ھ میں وفات پائی۔ (لیکن شاید صحیح ۲۹۴ھ ہے)

ج ۲۔ ص ۱۴۶۔ ح ۱۳۹۴

حدیث کے ایک راوی عبداللہ بن سندر ہیں، ان کے متعلق امام ہیثمی فرماتے ہیں کہ ''انہیں میں نہیں جان سکا''۔ محدث کبیر فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن سندر کا ذکر ابن ابی حاتم نے کیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے ''اصابہ'' میں ان کا تذکرہ کیا ہے، ان کا رجحان یہ ہے کہ وہ صحابی ہیں۔

کاتب کی غلطی:

ج ۱۔ ص ۲۵۳ ح ۵۲۲

اس حدیث کی سند میں ایک راوی عباس بن یونس ہیں، ان کے بارے میں علامہ ہیثمی نے تحریر فرمایا ہے کہ ''میں نے ان کا تذکرہ نہیں پایا''۔ (ج ۲۔ ص ۱۰۵)

محقق علام کی تحقیق یہ ہے کہ کاتب کی غلطی سے عباس بن یونس ہو گیا ہے، ورنہ یہ ''عیاش بن یونس'' ہیں، ان کی کنیت ابو معاذ ہے۔ (دیکھئے کتاب الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم۔ تاریخ بخاری۔ اور الموتلف والمختلف لعبدالغنی ص ۱۲۱)

ج ۱۔ ص ۴۰۸۔ ح ۸۶۳

سند میں ایک راوی عبید بن حنین ہیں، مولانا فرماتے ہیں کہ مخطوطہ میں حنین ہی ہے، بلکہ حنین کے نیچے چھوٹی سی ''ح'' الگ سے لکھی ہوئی ہے، امام بغوی فرماتے ہیں کہ ابن عبدالبر اسی کو متیقن قرار دیتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تصحیف ہے، درحقیقت یہ عبید بن جبیر ہیں (اصابہ)

ج ۱۔ ص ۴۸۴۔ ح ۱۰۲۸

اس سند میں ''**عبد الله بن الجهم ثنا بن ابی عبس عن الزبیر بن عدی**'' آئے ہیں، مولانا فرماتے ہیں کہ میں نے عمر بن ابی عبس کا تذکرہ نہیں پایا، انہیں دیکھنا چاہئے۔ پھر لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ عمرو بن ابی قیس ہی ہیں، جو زبیر بن عدی کے شاگرد اور ان سے روایت کرنے والے ہیں، انہیں سے عبداللہ بن الجہم روایت کرتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو تہذیب، ابن الجہم اور عمرو بن ابی قیس کا ترجمہ)

ج ۲۔ص ۳۶۔ح ۱۱۴۴

یہ روایت ''اعمش عن ابی سفیان عن جابر'' کے واسطے سے ہے، اس کے بارے میں امام بزار فرماتے ہیں کہ:

''ہم اس حدیث کو ان الفاظ میں اس سے بہتر طریق سے نہیں جانتے، البتہ اعمش کی سماعت ابوسفیان سے نہیں ہے، انہوں نے تقریباً سو حدیثیں ان سے روایت کی ہیں، اسی وجہ سے ہم ان کی صرف اسی حدیث کو ذکر کرتے ہیں، جو ان کے علاوہ کسی اور سے ہمارے پاس نہیں ہوتی، اور وہ (ابوسفیان) فی نفسہ ثقہ ہیں''۔ **(لا نعلمه بهذ االلفظ من وجه احسن من هذا علی ان الاعمش لم یسمع من ابی سفیان وقد روی عنه نحو مأة حدیث وانما نذکر من حدیثه مالا یحفظه عن غیره لهذه العلة وهو فی نفسه ثقة)**

اس پر علامہ ہیثمی لکھتے ہیں:

''حیرت ہے کہ انہوں نے یہ کیونکر لکھا کہ اعمش نے ابوسفیان سے روایت نہیں سنی''۔

عجبت من قوله: لم یسمع اعمش عن ابی سفیان.

امام ہیثمی کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعمش کا سماع ابوسفیان سے معروف ہے، پھر امام بزار نے یہ کیوں کہا؟۔

حضرت محدث کبیر اپنی خداداد حذاقت سے یہ مسئلہ حل کرتے ہیں، کہ مجھے اندیشہ ہے کہ یہ کاتب کی غلطی ہے، یا امام بزار سے سبقتِ قلم کی وجہ سے یہ لغزش ہوگئی ہے، میرے خیال میں وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ:

''ابوسفیان نے حضرت جابر سے روایت نہیں سنی ہے، کیونکہ ان کے بارے میں علماءِ فن نے یہی تصریح کی ہے، کہ ان کی احادیث ''صحفی''، یعنی کتابی ہیں، سماع پر مبنی نہیں ہیں۔ بجز چار حدیثوں کے، اور سبقتِ قلم کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے ''**فی نفسه ثقه**'' لکھا ہے، ظاہر ہے کہ امام اعمش کی ثقاہت اور ابوسفیان سے ان کا سماع تو معروف ہے، اس لئے ان کی اس تصریح اور استدراک کی ضرورت نہیں ہے، اس صراحت اور اس استدراک کا محل ابوسفیان ہی ہیں، اور جب استدراک ان سے متعلق ہے تو کھلی بات ہے کہ عدم سماع کی بات بھی انہیں سے متعلق ہوگی، گوکہ انہوں نے حضرت جابر سے حدیث نہیں سنی ہے، لیکن فی نفسہ وہ ثقہ ہیں،

اس لئے روایت ایک درجہ میں قابل اعتبار ہے‘‘۔

ج ۳۔ ص ۲۰۵۔ ح ۴۵۲

اس حدیث کے ایک راوی کا نام عمرو بن ثابت ابو اسحاق مذکور ہے، کتاب کے شائع ہونے کے بعد بھی حضرت کی تحقیقات جاری رہتی تھیں، چنانچہ انہوں نے اپنے مطبوعہ نسخے کے حاشیہ پر ’’تہذیب التہذیب‘‘ کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ یہاں غلطی ہوئی ہے، وہ یہ کہ ابو اسحاق، عمرو بن ثابت کی کنیت نہیں ہے، بلکہ وہ ان کے شیخ ہیں، عبارت اس طرح ہونی چاہئے۔

’’عمرو بن ثابت قال اخبرنا ابو اسحاق‘‘.

مواخذات:

ج ۱۔ ص ۲۲۴۔ ح ۴۵۲

سند کے کچھ الفاظ ملاحظہ ہوں ’’حماد بن مسلم عن علی بن زید عن مطرف بن عبد اللہ الخ‘‘

اس پر مخطوطہ کے حاشیہ میں غالباً حافظ ابن حجر کے قلم سے تحریر ہے کہ اس روایت کو ابن ماجہ نے اسی طریق سے روایت کیا ہے، اس لئے یہ زوائد میں نہیں ہے۔ محدث کبیر تحریر فرماتے ہیں کہ ابن ماجہ نے اس طریق سے نہیں روایت کیا ہے، انہوں نے اسے ’’حماد بن ثابت عن ابی ایوب‘‘ روایت کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو۔ باب لزوم المساجد وانتظار الصلوٰۃ) بہر حال یہ حدیث زوائد میں نہیں ہے۔

ج ۳۔ ص ۲۲۔ ح ۱۱۱۱

اس حدیث کی روایت ایوب عن ابی الزبیر عن جابر ہے، علامہ ہیثمی نے اس متعلق تحریر فرمایا ہے کہ ’’رجاله رجال الصحيح‘‘۔ (ج ۲۔ ص ۲۴۵)

حضرت محقق فرماتے ہیں کہ امام ہیثمی تو اس سند کی توثیق فرماتے ہیں، مگر شیخ ناصر الدین البانی کے نزدیک ابو الزبیر کی وہی روایت قابلِ احتجاج ہے جو ان سے لیث نقل کرتے ہیں، باقی قابلِ احتجاج نہیں۔

اسی طرح، ج ۲۔ ص ۵۱ پر ایک روایت عن موسی بن عقبہ عن ابی الزبیر عن جابر ہے، اسے بھی علامہ ہیثمی نے حسن قرار دیا ہے۔ (ج ۳۔ ص ۳۰۴)

نیز ج ۲۔ص ۵۲ پر ایک روایت عن ابی الھیعہ عن ابی الزبیر عن جابر ہے اسے بھی علامہ ہثیمی نے حسن قرار دیا ہے۔ (ج ۳۔ص ۲۹۸) اور شیخ احمد محمد شاکر نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ (مسند احمد ج ۳۔ص ۳۴۷)

آپ دیکھ رہے کہ ان تینوں روایتوں کو ابوالزبیر سے نقل کرنے والے لیث نہیں ہیں، لیکن اس کے باوجود محققین فن انہیں ''حسن'' یا ''صحیح'' قرار دے رہے ہیں، مگر شیخ البانی کی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ ہے۔

ج ۳۔ص ۳۵۷۔ح ۲۹۳۵

اس حدیث میں ایک راوی میمون بن استاذ الصدفی ہیں، ان کے بارے میں حضرت مولانا نے ''تہذیب'' سے حافظ ابن حجر کا قول نقل کیا ہے کہ ''وہ میمون ابوعبداللہ'' ہیں۔

لیکن حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ ابوحاتم نے میمون بن استاذ اور میمون ابوعبداللہ کے درمیان فرق کیا ہے، کہ یہ دو آدمی ہیں، ایک نہیں ہیں، میمون بن استاذ ثقہ ہیں، ان کی توثیق ابن معین نے کی ہے، لہٰذا حافظ ابن حجر کے اس قول پر کہ وہ ضعیف ہیں، اعتماد نہیں کرنا چاہئے۔

تشریحات:

ج ۱۔ص ۱۳۹۔ح ۲۲۶

روایت کے الفاظ یہ ہیں ''**قال رسول اللہ ﷺ مالی لا ایھم و رفع احدکم بین انملتہ و ظفرہ**''.

اس میں ''لا ایھم'' مشکل لفظ ہے، جو محتاجِ شرح ہے، محدث کبیر نے اس پر لکھا ہے کہ یہ ''وَھِمَ'' کا ''فعل مضارع'' ہے۔ اصل مضارع تو اس کا ''یَوھَمُ'' اور ''اَوھَمُ'' ہے، کیونکہ یہ باب ''سمع'' سے ہے، لیکن اس میں ایک لغت یہ ہے کہ علامتِ مضارع کو کسرہ پڑھا جائے۔ چنانچہ بعض قبائل ''اَعلَمُ'' کا تلفظ ''اِعلَمُ'' کرتے ہیں، اس صورت میں ہمزہ مکسورہ کی رعایت میں واو کو یاء سے بدل دیا، اس طرح ''اِیھَمُ'' ہو گیا (قالہ فی النہایہ)

ج ۲۔ص ۶۹۔ح ۱۲۲۵

اس حدیث کے متعلق امام ہثیمی لکھتے ہیں کہ ''یہ روایت مسند احمد بھی ہے، اور اس کے

رجال صحیح کے رجال ہیں، بجز اس کے کہ وہاں یہ روایت یحیٰی بن کثیر عن سفینہ مذکور ہے"۔ علامہ ہیثمی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یحیٰی بن کثیر عن سفینہ کی روایت مخدوش ہے، لیکن کیوں مخدوش ہے؟ اس کے وضاحت نہیں ہے، اس کی شرح محدث کبیر نے فرمائی کہ یحیٰی کا سماع کسی صحابی سے ثابت نہیں ہے، اس لئے یہ روایت منقطع ہے، بزار میں سند یہ ہے۔ "یحیٰی بن کثیر عن عمر بن ہارون عن صہیب عن سفینہ"۔

ج ۳۔ ص ۱۱۵۔ ح ۲۳۷۱

حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے سینہ کے شق کئے جانے کا ذکر ہے، اس میں ایک لفظ آیا ہے "رهرهة"۔ ارشاد ہے "**ثم دعی بالسكينة كانها رهرهة بيضاء فادخلت قلبی**" یہاں لفظ "رهرهة" ایک مشکل لفظ ہے، حاشیہ میں حضرت محدث کبیر تحریر فرماتے ہیں کہ "علامہ ابن اثیر نے لکھا ہے کہ ایک روایت میں "برهرهة" ہے، اس کا معنی بتایا گیا ہے "نئی سفید شفاف چھری" امام خطابی نے فرمایا "میں نے اس کی بہت تحقیق کی، سوالات کئے، مگر کوئی یقینی صحیح بات نہیں ملی" پھر انہوں نے چھری ہی والا معنی قبول کیا۔ ایک روایت میں "جئی بسطت رهرهة" کا لفظ آیا ہے، اس پر قتیبی نے لکھا ہے کہ "شاید اس سے مراد "طست رحرحة" ہو، جس کے معنی کشادہ کے ہوں، حاء کو ہاء سے بدل دیا"۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ "یہ "جسم رهرهة" سے ماخوذ ہے، یعنی سفید، اور مراد اس سے روشن اور سفید طشت ہو"۔

محقق فرماتے ہیں کہ بزار میں "رهرهة" کا لفظ ہے، اور یہ "سكينة" کی صفت ہے، اور وہ سکین کی تانیث ہے، جب اس کے معنی چھری کے ہوں، تو اس صورت میں اس کا معنی ہوگا "سفید نئی چھری" لیکن اس معنی پر ایک بڑا اشکال ہے۔ وہ یہ کہ جسم کے اندر چھری ڈال کر اوپر سے جسم کو سی دینا کچھ معقول معنی نہیں، معقول بات جسے دل قبول کرتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ "فعيلة" کے وزن پر "سكينة" ہے، گویا آسمان سے "سکینہ" نازل ہوا، اور وہ روشن سفید جسم کی طرح تھا، اور یہ مطلب اس روایت کے مطابق ہوگا، جس میں کہا گیا ہے کہ "جئی بسطت رهرهة" یعنی سفید روشن طشت لایا گیا۔ مطلب یہ ہے کہ وہ سکینہ طشت میں تھا، لیکن ایک روایت میں 'دهرهة' کا لفظ ہے۔ "دهرهة" ٹیڑھے سرے کی چھری کو کہتے تھے، اس سے پہلے معنی کی تائید ہوتی ہے۔

(معنی تو وہی درست معلوم ہوتا ہے جو حضرت مولانا نے بیان کیا، شاید دھرھة، رھرھة کی تصحیف ہو)

روایت کی دریافت:

ج ۳۔ ص ۲۲۱۔ ح ۲۶۱۰

اس حدیث کے بارے میں شیخ جلال الدین المزی نے لکھا ہے کہ امام ترمذی نے اس روایت کو نقل کیا ہے، علامہ ہیثمی فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے ترمذی کے نسخے میں اس کو نہیں پایا۔

محقق لکھتے ہیں کہ ہم کو یہ حدیث ترمذی شریف مطبوعہ حلب میں، جو طبع بولاق سے فوٹو لے کر چھاپی گئی ہے، مل گئی۔ (ملاحظہ ہو ج ۹۔ ص ۳۴۰)

آپ نے حضرت محدث کبیر کی تحقیقات وتعلیقات کے چند نمونے پڑھ لئے، یہ باتیں بظاہر چند الفاظ میں ادا کردی گئی ہیں، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان مختصر الفاظ کے لکھنے میں کیا محنت ہوئی ہوگی، مگر جنہیں تجربہ ہے، وہ جانتے ہیں کہ ایک لفظ لکھنے کے لئے کتنے صفحات دیکھنے پڑتے ہیں، بالخصوص علم اسماء الرجال تو وہ نازک اور دقیق فن ہے، جس کے لئے صرف کتابوں کی ورق گردانی سے کام نہیں ہوتا، اس کے لئے زبردست یادداشت، قوتِ گرفت درکار ہوتی ہے۔ حدیث کی کتابوں میں نام پر نام آتے جاتے ہیں، کبھی کبھی ایک ہی نام، ایک ہی ولدیت، اور ایک ہی نسبت کے کئی کئی افراد ہوتے ہیں، ان پر رک کر غور کرنا، ان میں امتیاز پیدا کرنا، ہر ایک کی حیثیت متعین کرنا، کس قدر مشکل امر ہے، اس کا اندازہ کسی ایسے ہی شخص کو ہوگا، جس نے ایک ایک راوی کی تحقیق میں اپنا سر کھپایا ہوگا، کتنی جگہ امام ہیثمی فرماتے ہیں کہ ”میں اس راوی کو نہیں جانتا، مجھے فلاں کا تذکرہ نہیں ملا“ حالانکہ ان کی وسعتِ نظر میں کسی کو تردد نہیں ہے، مگر ایسا ہوا، اور بارہا ہوا ہے، حضرت محدث کبیر ان راویوں کو تلاش کرلاتے ہیں، کبھی نام میں چوک ہوجاتی ہے، کبھی ولدیت میں غلطی ہوجاتی ہے، اور وہ راوی نہیں ملتا، حضرت کی وسعتِ نظر اور قوتِ گرفت اس کی اصلاح کرتی ہے، اور اس کا پتہ بتاتی ہے۔

علم اسماء الرجال پر ہی حدیث کی صحت وحسن، قوت وضعف، اور وضع وانقطاع کا مدار ہے، اس کے بغیر کسی حدیث پر اعتماد کرنے کی کوئی صورت نہیں، اور ظاہر ہے کہ احادیث شریعت کے چار دلائل میں سے دوسری دلیل ہے، اس طرح اس کا درجہ کس قدر اہم ہوگا، واضح ہے۔

حضرت مولانا نے اس فن کو خوب برتا، اور اس پر پورا عبور حاصل کیا، آپ کے اس کمال کا دریا انہیں چھوٹے چھوٹے حواشی کے کوزوں میں بھرا ہوا ہے۔ **اعلی اللہ درجاتہ**

☆☆☆☆☆☆

ماخذ: الماٰثر۔ جنوری، فروری، مارچ (۱۹۹۴ء)

مؤطا امام محمد۔ تعارف واہمیت

از

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمۃ اللہ تعالیٰ

مؤطا امام محمد حدیث کی ایک بلند پایہ کتاب ہے، یہ درحقیقت امام مالک علیہ الرحمہ کی مرتب کردہ مؤطا ہے، جس کی روایت امام محمد نے کی ہے، ہندوستان میں یہ کتاب قدیم طرزِ طباعت کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔ اس پر فخر المتأخرین حضرت مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی نے بیش قیمت تعلیقات ''التعلیق الممجد'' کے نام تحریر فرمائے تھے، جو مؤطا کے حاشیہ پر شائع ہوئے تھے، دورِ جدید میں جب کہ طباعت کا معیار نہایت اعلی ہوچکا ہے، سابقہ طباعت بحکم مخطوطہ ہوچکی ہے، ضرورت تھی کہ جدید طرزِ طباعت میں اس کا بہترین ایڈیشن شائع کیا جائے کہ مخطوطات کا پڑھنا دشوار ہے، اللہ جزائے خیر عطا فرمائے مولانا تقی الدین مظاہری ندوی کو کہ انہوں نے بڑی عرق ریزی سے اور مالِ کثیر صرف کر کے مؤطا امام محمد مع التعلیق الممجد کا بہترین ایڈیشن نہایت خوب صورت طباعت کے ساتھ نفیس کاغذ اور حسین جلد کے ساتھ اہل علم کے ہاتھوں میں بطور تحفہ نادرہ کے پیش کیا، اور اس پر عالم عرب کے مشہور حنفی عالم جو علمائے ہند کے حد درجہ قدردان ہیں، اور حضرت محدث اعظمی کے تلمیذ رشید ہیں، یعنی شیخ عبدالفتاح ابوغدہ مدظلہ سے ایک بیش قیمت علمی مقدمہ لکھوایا، ہم اس مقدمہ کا ترجمہ قدرے تلخیص کے ساتھ اردوداں ناظرین کی خدمت میں پیش کرتے ہیں (ادارہ)

رسول اللہ ﷺ کی سنتیں یعنی احادیث شریف میں آپ کے ارشادات، آپ کے افعال واعمال اور آپ کی تقریرات[ا] شامل ہیں، اللہ تعالی نے ابتدا ہی سے ان سنتوں کی حفاظت کا انتظام فرمایا تھا، چنانچہ صحابہ کرام اور مشائخ تابعین نے انہیں یاد رکھنے، ان پر عمل کرنے اور انہیں دوسروں تک پہونچانے میں کا اہتمام بلیغ کیا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے "**انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحفظون**" ہمیں نے اس ذکر کو اتارا ہے اور ہمیں اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔ ذکر سے مراد قرآن کریم ہے، اور سنتوں کی حفاظت قرآن کریم کی حفاظت کا ذریعہ ہے، کیوں کہ احادیث میں قرآن کی تفسیر ہوتی ہے، اس کے احکام ومقاصد کی کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ حق تعالی فرماتے ہیں "**وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیھم**" اور ہم نے تمہارے پاس ذکر کو نازل کیا تاکہ تم لوگوں کے سامنے اس کی وضاحت کردو جس کا نزول ان کی جانب ہوا ہے۔

اللہ تعالی نے اسلام کے ابتدائی تینوں بہترین عہد میں ایسے بزرگوں کو کھڑا کردیا تھا، جنہوں نے اعلی درجہ کی فہم وبصیرت، نہایت شغف ومحبت اور بڑی عزت وتکریم کے ساتھ دین کو حاصل کیا، انہوں نے اس کے لئے اپنی جان اپنے اہل وعیال اور اپنے وطن ودیار سب کو قربان کردیا، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی ایک ایک حدیث اور اس کے متعلق آثارِ سلف کو حاصل کرنے کے لئے ہر قسم کے عیش وراحت کو تج دیا، مشقتیں اٹھائیں، شہر در شہر پھرے، اور اس سلسلہ میں سعی وکوشش کو آخری نقطہ تک پہونچا کر چھوڑا، بلاشبہ وہ خیر امت تھے۔

اسلام کی فتوحات کا جب سیل رواں چلا ہے تو جہاں جہاں مسلمانوں نے اپنے قدم جمائے، اور ان کی آبادیاں ہوئیں، ہر جگہ علم کا چرچہ رہا، کہیں کم کہیں زیادہ، کہیں صحابہ کرام کی تعداد زیادہ پہونچی تو علم کا زیادہ فروغ ہوا، کہیں یہ حضرات قدرے قلیل پہونچے تو اسی نسبت سے علم کا چرچہ قدرے کم رہا، اس دور میں جن شہروں کو علم کی مرکزیت حاصل ہوئی ان میں سب سے نمایاں نام اس مقدس شہر کا ہے، جس کی نسبت نبی کریم ﷺ کی طرف ہے، یعنی مدینہ طیبہ زادہا اللہ شرفاً وتعظیماً۔ یہاں صحابہ کرام کی تعداد سب سے زیادہ تھی، مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ یہی دوشہر ہیں جو سب سے پہلے دار الاسلام بنے، اور مسلمانوں کے قلوب کے لئے مرکز محبت ثابت ہوئے۔

مدینہ منورہ میں احادیث نبوی کا خوب چرچا رہا اور تسلسل اور تواتر کے ساتھ رہا، حدیث کی تعلیم وتعلم اور درس وتدریس کا سلسلہ بلا انقطاع چلتا رہا، بڑی کثرت سے یہاں فقہا ومحدثین پیدا ہوئے، امام مالک فرماتے ہیں کہ ”میں نے اپنی کتاب مؤطا مدینہ کے ستر فقہا کی خدمت میں پیش کی“۔

امام مالک علیہ الرحمہ کے دور میں سنت کی تدوین کا آغاز ہو چکا تھا، اور یہ آغاز مدینہ منورہ میں ہی ہوا تھا، چنانچہ امام مالک کے شیخ امام زہری مدنی (متوفی ۱۲۴ھ) موسی بن عقبہ مدنی (متوفی ۱۴۱ھ) محمد بن اسحاق مدنی (متوفی ۱۵۱ھ) ابن ابی ذئب مدنی (متوفی ۱۵۸ھ) تصنیف وتالیف کا ڈول ڈال چکے تھے۔

اس دور میں اس کے بعد دوسرے ائمہ حدیث دوسرے شہروں میں بھی تصنیف کا کام شروع کر چکے تھے، چنانچہ مکہ مکرمہ، کوفہ، بصرہ، خراسان، وغیرہ میں متعدد کتابیں وجود میں آئیں، لیکن آغاز کا سہرا علمائے مدینہ کے سر ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ کی کتاب ”مؤطا“ کی تصنیف مدینہ منورہ میں ہوئی ہے، حدیث کی تدوین کے سلسلے میں یہ دسویں کتاب ہے، اور اس لحاظ سے کہ یہ کتاب فقہی ابواب کے اعتبار سے مرتب ہوئی ہے، پہلی کتاب ہے، جیسا کہ ”الرسالۃ المستطرفہ لبیان مشہور کتب السنۃ المشرقۃ“ سے معلوم ہوتا ہے۔

مؤطا کی تالیف:

علما نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک علیہ الرحمہ نے مؤطا کی تالیف خلیفہ بنی عباس منصور کے مشورے سے کی ہے، منصور کی ولادت ۹۵ھ اور وفات ۱۵۸ھ میں ہوئی ہے۔

خلیفہ منصور نے اپنے کسی سفر حج میں امام مالک علیہ الرحمہ کو بلایا، اور ان کی بڑی تعظیم وتکریم کی، ان سے متعدد سوالات کیے، اور ان کے حسنِ سیرت ان کے وفورِ علم، ان کی غزارتِ عقل، ان کی اصابتِ رائے اور ان کی صحتِ جواب سے وہ بہت متاثر ہوا، اسے محسوس ہوا کہ امام صاحب علم دین اور امامت کے منصبِ رفیع پر فائز ہیں۔

چنانچہ اس نے امام صاحب کی خدمت میں یہ تجویز رکھی کہ آپ ایک کتاب مرتب کر دیجئے کہ میں سرکاری طور پر لوگوں کو اس کا پابند بنا دوں، لیکن امام صاحب نے اس تجویز کو قبول

نہ کیا، یعنی لوگوں اس کا پابند بنایا جائے، اسے رد کردیا۔ تب منصور نے کہا کہ اچھا آپ کتاب تو ضرور مرتب کردیجئے، کیوں کہ اس وقت میرے علم میں آپ سے بڑا عالم اور کوئی نہیں ہے۔ چنانچہ امام صاحب نے مؤطا مرتب کی، لیکن اس کے مرتب ہونے سے پہلے منصور کا انتقال ہوگیا۔

ایک دوسری روایت میں ہے جس کی تفصیل خود امام مالک کی زبان سے سنئے۔ فرماتے ہیں کہ ''میں علی الصباح ابوجعفر منصور کے پاس پہونچا، وہ مجھے دیکھ کر اپنے تخت سے اتر آیا، اور کہا کہ آپ ہر خیر و اکرام کے مستحق ہیں، پھر باتیں ہونے لگیں، وہ اس وقت سے لے کر ظہر کی اذان تک مجھ سے سوالات کرتا رہا، آخر میں اس نے کہا کہ آپ سب سے بڑے عالم ہیں، میں نے کہا کہ امیر المومنین ایسا نہیں ہے، اس نے اصرار کیا کہ نہیں ایسا ہی ہے، لیکن آپ چھپاتے ہیں، آج امیر المومنین کے بعد آپ سے بڑا کوئی عالم نہیں ہے''۔

اے ابوعبداللہ! (امام مالک کی کنیت ہے) لوگوں کے واسطے کچھ کتابیں تصنیف کرو، ان میں عبداللہ بن عمر کے تشددات، عبداللہ بن عباس کی رخصتوں، اور عبداللہ بن مسعود کے تفردات سے پرہیز کرنا، اور درمیانی امور کو اور ان کی باتوں کو ان میں درج کرنا جن پر امت اور صحابہ کا اتفاق ہے، اگر میں زندہ رہا تو انہیں سونے کے پانی سے لکھواؤں گا، اور لوگوں کو ان کا پابند بناؤں گا۔

میں نے کہا امیر المومنین! ایسا نہ کیجئے، لوگوں کے پاس پہلے سے اقوال پہنچ چکے ہیں، وہ احادیث کو سن چکے ہیں، روایات بیان کرچکے ہیں، اور جو کچھ ان کے پاس پہونچ گیا ہے اسے وہ اختیار کرچکے ہیں، اور اس پر عمل جاری ہوچکا ہے، اور جن مسائل میں صحابہ وغیرہ اختلاف ہے ان میں ایک پہلو کو وہ تسلیم کرچکے ہیں، اب جو کچھ ان کے دل میں جم چکا ہے اس سے ہٹانا بہت دشوار ہے، اس لئے لوگ جس طریق پر ہیں، اور ہر شہر والوں نے جو کچھ اپنے لئے پسند کیا ہے، بس اسی پر چھوڑ دیجئے۔ اس پر خلیفہ نے کہا کہ میری جان کی قسم! اگر آپ اس بات پر میری موافقت کرلیتے تو میں ضرور اس حکم کو نافذ کردیتا۔ (یہ دونوں روایتیں 'ترتیب المدارک' للقاضی عیاض ۲/۱۷، ۳۷ میں ہیں)

علامہ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ابوجعفر منصور کو خلافت سے پہلے اور خلافت کے بعد علم اور دین میں ایک خاص مرتبہ حاصل تھا، اور اسی نے مؤطا امام مالک لکھنے کا

مشورہ دیا تھا، اس نے کہا تھا کہ اے ابو عبداللہ! اب روئے زمین پر مجھ سے اور تم سے بڑا کوئی عالم موجود نہیں، اور میں تو کارِ خلافت میں مشغول ہوں، آپ ایک کتاب لکھ دیجئے، جس سے لوگوں کو نفع ہو، اس میں ابن عباس کی رخصتیں، ابن عمر کے تشددات، اور ابن مسعود کے تفردات [نہ] درج کیجئے گا، اور اسے لوگوں کے واسطے ذرا سہل لکھئے گا [۲] امام مالک فرماتے ہیں کہ منصور نے اس دن مجھے تصنیف کی رہنمائی کی، اس کے بعد امام مالک نے مؤطا کی تالیف کی۔ مؤطا کے لفظی معنی ''آسان کردہ چیز''۔

علما نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک کے معاصر اور ہم وطن بزرگ ابن ابی ذئب نے امام مالک کی مؤطا سے بڑی مؤطا مرتب کی تھی، چنانچہ امام مالک سے لوگوں نے کہا بھی کہ آپ کے لکھنے سے کیا حاصل؟ امام صاحب نے جواب دیا، ''جو اللہ کے واسطے ہوگی، وہی جاوداں ہوگی''۔

مؤطا کب مرتب کی گئی؟:

علما نے یہ بات تو لکھی ہے کہ منصور نے اپنے دورِ خلافت میں حج کے موقع پر امام صاحب کو مؤطا لکھنے کی فرمائش کی تھی، لیکن یہ بات کس سن میں ہوئی؟ اس کی تعیین نہیں ہوسکی، میں نے تاریخ طبری میں منصور کے حجوں کی تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ منصور نے اپنے عہدِ خلافت میں پانچ حج کئے ہیں۔ پہلا حج ۱۴۰ھ میں، دوسرا ۱۴۴ھ میں، تیسرا ۱۴۷ھ میں، چوتھا ۱۵۲ھ میں، اور پانچواں ۱۵۸ھ میں، اور اسی سال مکہ میں احرام کی حالت میں وہ فوت ہوا۔ امام طبری نے ان پانچوں حجوں کا تذکرہ تو کیا ہے لیکن یہ بات کہیں نہیں ذکر کی ہے کہ اس کی گفتگو مؤطا کے سلسلے میں امام مالک سے ہوئی تھی۔ ہاں انہوں نے اس گفتگو کا ذکر اپنی ایک دوسری کتاب ''ذیل المذیل'' میں کیا ہے، یہ تاریخ طبری کے آخر میں ملحق ہے۔ (ج ۱۱۔ ص ۶۵۹) انہوں نے اس واقعہ کو اولاً مہدی کی طرف منسوب کر کے لکھا ہے، اس کے بعد واقدی کی روایت سے ابوجعفر منصور کی طرف اس کی نسبت کی ہے۔

امام ابن عبدالبر نے بھی ''الانتقاء'' میں یہ دونوں روایتیں اسی ترتیب کے ساتھ نقل کی ہیں، اور ابن جریر طبری ہی کے طریق سے نقل کی ہیں، پہلی روایت کے ناقل امام مالک سے ابراہیم بن حماد زہری ہیں، اور دوسری روایت کے راوی امام مالک سے واقدی ہیں۔

ہمارے شیخ علامہ زاہد الکوثری نے اس پر تعلیقات میں لکھا ہے کہ علامہ ابن جریر کا طرزِ عمل ''ذیل المذیل'' میں جیسا کہ یہاں ہے، صاف بتلاتا ہے کہ وہ پہلی روایت کو ترجیح دیتے ہیں، اور واقدی کی اس روایت سے کہ یہ واقعہ منصور کے ساتھ پیش آیا، اجتناب کرتے ہیں، لیکن ابن عساکر نے ''کشف الغطاء من فضل المؤطا'' میں کئی طریقوں سے امام مالک سے وہی بات نقل کی ہے جس سے واقدی کی روایت کی تائید ہوتی ہے، اگرچہ ہر سند میں کچھ نہ کچھ کلام ضرور ہے۔

مختلف روایات کے مطالعے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ منصور نے امام مالک سے اہل مدینہ کے علم کی تدوین کے سلسلے میں اجمالی گفتگو اولاً ۱۴۸ھ میں کی، اور جس سال آخری حج سے پہلے والا حج کیا، اس سال اس نے انہیں ابن عمر کے شدائد، ابن عباس کی سہولتوں، اور ابن مسعود کے تفردات سے بچنے کی تلقین کی، رضی اللہ عنہم۔ پھر انہوں نے مؤطا کی ترتیب ۱۵۹ھ میں مہدی کے دور خلافت میں مکمل کی۔

ہمارے شیخ علامہ زاہد الکوثری نے دارقطنی کے رسالہ ''احادیث المؤطا واتفاق الرواۃ عن مالک واختلافھم'' کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے کہ عبدالعزیز بن عبداللہ ابوسلمہ ماجشون نے اہل مدینہ کے اجماعی مسائل کے موضوع پر ایک کتاب لکھی، حضرت امام مالک بن انس نے جب اس کو ملاحظہ فرمایا تو ان کو یہ کتاب پسند آئی، مگر انہیں محسوس ہوا کہ اس میں مختلف ابواب کی بعض احادیث اور بعض آثار فوت ہوگئے ہیں۔ پھر انہوں نے طے کیا کہ وہ خود ایک کتاب لکھیں جس میں ابوابِ فقہ کے لحاظ سے صحیح روایات اور اہل مدینہ کا عمل ذکر کریں۔ چنانچہ انہوں نے کام کا آغاز کردیا۔

خلیفہ منصور عباسی کو امام مالک کے اس عزم کی ہلکی سی خبر مل گئی، اس نے اپنے آخری حج سے پہلے والے حج میں امام صاحب سے ملاقات کی، اور انہیں تلقین کی کہ وہ اہل مدینہ کے علم کو مدون کریں، لیکن ابن عباس کی تسہیلات، ابن عمر کے تشددات، اور ابن مسعود کے تفردات سے احتراز کریں۔ اس وقت ان حضرات کے تلامذہ کی ایک جماعت تھی جو ان کے علوم کو مدینہ میں پھیلا رہی تھی، حضرت عمر ابن عبدالعزیز کے زمانے میں مدینہ طیبہ کے دس فقہا بھی ان حضرات

کے تلامذہ میں شامل تھے، پھر ان فقہا کے شاگرد تھے، اور شاگردوں کے شاگرد تھے، جنہیں امام مالک نے پایا۔

منصور کی گفتگو سے امام مالک کے عزم میں مزید پختگی آئی، اب وہ ہمہ تن ان احادیث کی جمع وتدوین میں لگ گئے، جو اہل مدینہ کے نزدیک ثابت ہیں، اور اسی ساتھ ان اعمال کو شامل کیا جو اہل مدینہ کے درمیان متوارث تھے، اور اس سلسلے میں انہوں نے صرف شیوخِ مدینہ کی روایات پر اکتفا کیا ہے۔ اس میں مدینہ کے باہر کے صرف چھ مشائخ کی روایت انہوں نے لی ہے۔ مکہ کے ابوالزبیر، شام کے ابراہیم بن ابی عبلہ، جزیرہ کے عبدالکریم بن مالک، خراسان کے عطا بن عبداللہ، اور بصرہ کے حمید الطّویل اور ایوب سختیانی۔ مؤطا کی تدوین کا عمل مہدی عباسی کے دور میں مکمل ہوا، یہ گفتگو علامہ زاہد الکوثری کی ہے۔

ہمارے شیخ کے نزدیک یہ بات راجح ہے کہ اہل مدینہ کے علم کی تدوین کے سلسلے میں امام مالک سے منصور نے ۱۴۸ھ میں گفتگو شروع، اور اپنے آخری حج سے پہلے والے حج میں انہیں تاکید کی تھی کہ ابن عمر کے شدائد وغیرہ سے اجتناب کریں، لیکن یہ ترجیح بظاہر قرینِ قیاس نہیں ہے، کیوں کہ منصور نے آخری حج ۱۵۸ھ میں کیا ہے، اور اسی سال اس کی وفات ہوئی ہے، اور اس سے پہلے اس کا حج ۱۵۲ھ میں ہوا تھا، اور اس سے پہلے ۱۴۷ھ میں ہوا، منصور نے ۱۴۸ھ میں حج کیا ہی نہیں ہے، اس سال اس کا بیٹا جعفر حج میں آیا تھا، اس لئے ۱۴۸ھ سہوِ قلم ہے۔

پھر یہ بات کہ ۱۴۷ھ والے حج میں اس نے امام مالک سے گفتگو کی اور جس اجتناب کا تذکرہ اوپر ہوا، اس کی وصیت اس نے ۱۵۲ھ والے حج میں کیا، یہ بھی بعید از قیاس ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ اس نے اپنے پہلے یا دوسرے حج میں یہ گفتگو کی ہے، یعنی ۱۴۰ھ یا ۱۴۴ھ میں، یہ بھی امکان ہے کہ یہ گفتگو تیسرے حج ۱۴۷ھ میں ہوئی ہو، لیکن چوتھے حج یعنی ۱۵۲ھ میں ہونا کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا، کیوں کہ اگر ۱۵۲ھ میں انہوں نے مؤطا کی تالیف شروع کی ہے تو ماننا پڑے گا کہ مدتِ تالیف سات سال سے بھی کم ہو، کیوں کہ مہدی نے ان سے ۱۵۹ھ میں اس کی سماعت کی ہے، جیسا کہ ہمارے شیخ نے اس کو ذکر کیا ہے، حالانکہ مشہور یہ ہے کہ امام مالک نے مؤطا کی تالیف میں چالیس سال یا اس سے کم بسر کئے ہیں۔ بہر حال سات سال مدتِ تالیف کا ہونا بعید

ہے، بالخصوص جب اس کو نظر میں رکھا جائے کہ امام مالک احادیث کے سلسلے میں بہت زیادہ احتیاط واتقان سے کام لیتے تھے، اور ایک مجلس میں حدیث کی روایت بہت کم کرتے تھے۔ چنانچہ وہ اپنی مجالس میں معدودے چند احادیث سے زائد نہیں بیان کرتے تھے، اس لئے یہ یقینی ہے کہ مؤطا کی تالیف کا آغاز ۱۴۰ھ کے بعد ہے یا ۱۴۷ھ کے بعد ہے، اور اس سے فراغت ۱۵۸ھ کے بعد ہے۔ واللہ اعلم

اس کتاب میں امام مالک علیہ الرحمہ نے رسول اللہ ﷺ کے ارشادات، صحابہ کے فرمودات، تابعین کے اقوال، اور اہل مدینہ کی اجماعی رایوں کو جمع کیا ہے، اور اپنی مقرر کردہ اس حد سے باہر نہیں نکلے ہیں۔

مؤطا کا مقام ومرتبہ

روایتِ حدیث اور تفقہ کی جامعیت:

احادیث کو کسی کتاب میں فقہی ابواب کے مطابق مرتب اور جمع کرنا ایک اہم کام ہے، یہ کام کوئی فقیہ ہی کرسکتا ہے، جو احادیث کے معانی کو سمجھتا ہو، ان کے مدارک ومقاصد پر نگاہ رکھتا ہو، ہر ہر لفظ کے امتیازات کو پہچانتا ہو۔ ایسے علما جو محدث بھی ہوں اور فقیہ بھی ہوں، ان علما کی بنسبت جو کثرتِ روایت، حفظِ حدیث، اور ضبط واتقان میں معروف وممتاز ہیں، بہت کم ہیں۔ یاد رکھنا ایک الگ شئی ہے، اور تفقہ ودانائی الگ چیز ہے۔ تفقہ کا درجہ حفظِ حدیث سے اشرف واعلی اور اہم وانفع ہے، کیونکہ تفقہ کا حاصل یہ ہے کہ کتاب وسنت کے کے نصوص کو دقتِ نظر کے ساتھ سمجھا جائے، خواہ عبارت النص سے یا اشارۃ النص سے، اور پھر صراحۃً ہو یا کنایۃً ہو۔ پھر ہر ایک نص کو احکام کے مراتب میں اس کے خاص مرتبہ اور مقام پر رکھا جائے، اس میں نہ کمی ہو، نہ زیادتی، نہ ضرورت سے زائد وسعت ہو، نہ بالکل جمود ہو۔

یہ اوصاف متقدمین میں بھی نادر الوجود تھے، متأخرین میں ان کی اور کمی آگئی، اور اگر کوئی یہ سمجھتا ہے کہ محض حدیث کے یاد کرلینے، اس کی کتابوں کو جمع کرلینے اور ان سے واقف ہوجانے سے آدمی فقیہ ہوجاتا ہے، احکامِ شرع کو کما حقہ جان لیتا ہے، اور استنباط واجتہاد پر قادر ہوجاتا ہے، اگر کسی کا یہ گمان ہے تو وہ بڑی سخت غلطی میں مبتلا ہے۔

محمد بن یزید مستملی نے امام احمد حنبل سے ان کے استاذ شیخ عبد الرزاق صاحبِ مصنف کے متعلق پوچھا کہ کیا ان کو تفقہ حاصل تھا، تو اس کے جواب میں امام صاحب نے فرمایا کہ اصحابِ حدیث (یعنی محدثین) میں تفقہ بہت کم پایا جاتا ہے۔ (طبقات الحنابلہ ج ۳۔ ص ۳۲۹)

مشہور امام حدیث ابن ابی حاتم کی کتاب الجرح والتعدیل کے مقدمہ (ص ۲۹۳) میں اور امام ابن جوزی کی کتاب ''مناقب الامام احمد'' (ص ۶۳) میں اور امام ذہبی کی ''تاریخ الاسلام'' (مخطوطہ) میں لکھا ہے کہ:

> ''امام اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ میں عراق میں احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین اور اپنے دوسرے اصحاب کے پاس بیٹھا کرتا تھا، ہم احادیث کا مذاکرہ کرتے تھے، کبھی ایک طریق سے، کبھی دو طریق سے، کبھی تین طریق سے، پھر ان کے درمیان میں یحییٰ بن معین بول پڑتے کہ فلاں طریق بھی تو ہے، میں کہتا کہ اس کی صحت پر ہمارا اجماع نہیں ہوگیا؟ سب کہتے کہ بیشک، میں کہتا کہ اچھا اس حدیث کی مراد اور اس کی تفسیر بتاؤ، اور اس سے کیا مسئلہ مستنبط ہوتا ہے؟ یہ سن کر سب خاموش ہو جاتے، صرف احمد بن حنبل بولتے''۔

اکابر حفاظ اور ان کا تفقہ:

ان تصریحات سے یہ بات بالکل واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ علمِ حدیث میں خواہ کسی کو کتنا ہی درک حاصل ہو، اور خواہ علم کے روشن اور تابناک دور میں فنِ حدیث کے اندر امامت کے درجہ پر فائز ہو، لیکن اس سے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ حافظِ حدیث، فقیہ اور مجتہد بھی ہو۔ اگر فن حدیث کا اشتغال وانہماک ایک محدث کو فقیہ بنانے کے لئے کافی ہوتا، تو وہ بے شمار حفاظ جن کے حافظہ میں (ایک ایک شخص کے حافظہ میں) متون واسانید کا اتنا اتنا بڑا ذخیرہ ہوتا تھا کہ آج پورے شہر والوں کو اتنا یاد نہ ہوگا، اگر حافظِ حدیث ہونا ہی کافی ہوتا تو یہ سب اجتہاد کے مرتبہ پر فائز ہوتے، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کی حفاظت فرمائی، انہوں نے کبھی اپنے حق میں اجتہاد کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ اس کا وہم بھی نہیں ہوا۔

ملاحظہ سید الحفاظ امام یحییٰ بن سعید القطان البصری امام المحدثین ہیں، جرح وتعدیل کے معیار ہیں، وہ احکام کے استنباط میں اجتہاد نہیں کرتے، بلکہ امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل کرتے

ہیں۔ (ملاحظہ ہوتذکرۃ الحفاظ ترجمہ وکیع بن الجراح۔ ج ۱۔ ص ۳۰۷)

اور تہذیب التہذیب ج ۱۔ ص ۴۵۰ میں امام ابوحنیفہ کے حالات میں حافظ ابن حجر، احمد بن سعید قاضی کا قول نقل کرتے ہیں، انہوں نے یحییٰ بن معین (تلمیذ یحییٰ بن سعید القطان) سے سنا کہ یحییٰ بن سعید فرمایا کرتے تھے کہ ''ہم اللہ سے جھوٹ نہیں بولتے، ہم نے امام ابوحنیفہ کی رائے سے بہتر اور کوئی رائے نہیں پائی، ہم نے ان کے بہتیرے اقوال کو اختیار کیا ہے''۔

مشہور حافظِ حدیث وکیع بن جراح کوفی جو اپنے دور کے حفاظِ حدیث کے امام اور محدثِ عراق تھے، وہ بھی اجتہاد نہیں کرتے تھے، امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق فتوی دیا کرتے تھے۔ چنانچہ امام ذہبی کے ''تذکرۃ الحفاظ'' میں اور حافظ ابن حجر کی ''تہذیب التہذیب'' میں حسین بن حبان کے واسطے سے یحییٰ بن معین (تلمیذ وکیع) کا قول نقل کیا گیا ہے، کہ ''میں وکیع سے بہتر کسی شخص کو نہیں پایا، وہ قبلہ رو ہوکر حدیثیں یاد کیا کرتے تھے، راتوں کو نماز پڑھتے تھے، مسلسل روزے رکھتے تھے، امام ابوحنیفہ کے قول پر فتوی دیتے تھے''۔ (تذکرہ ۱/۳۰۷ تہذیب ۱۱/۱۲۶، ۱۲۷)

ابھی اوپر امام اسحاق بن راہو یہ کا قول بڑے بڑے ائمہ حدیث کے متعلق گزر چکا ہے، اور ان میں یحییٰ بن معین بھی شامل ہیں کہ یہ حضرات اجتہاد نہیں کرتے تھے، ایک ایک حدیث کو کئی طریق سے نقل کرتے تھے، مگر جب اس حدیث کا مطلب پوچھا جاتا تو سب خاموش رہتے صرف امام احمد بن حنبل جواب دیتے تھے۔

یہ ان کے تدین وامانت اور بے نفسی وتقوی کی روشن دلیل ہے، کہ جس چیز کی مہارت انہیں نہ ہوتی، وہاں خاموش ہوجاتے، اور جس فن میں درک ہوتا اس میں حوب چلتے۔ بات یہ ہے کہ فقہ ایک مشکل فن ہے، اس میں بڑی پختہ درایت اور کتاب وسنت کی گہری فہم درکار ہے، اور یہ کہ متعارض نصوص میں تطبیق کی کیا صورت ہوگی؟ اور ناسخ کون ہے؟ منسوخ کون ہے؟ کس پر اجماع ہے؟ کہاں اختلاف ہے؟ ان سب کی معرفتِ کاملہ ہونی چاہئے۔ پھر جرح وتعدیل میں بھی درک ہونا ضروری ہے، نیز اتنی قدرت ہونی چاہئے کہ دلائل کے درمیان وجہ ترجیح کی شناخت کرسکے، اس کے ساتھ ساتھ عربی زبان میں بھی حذاقت ومہارت ہو، یعنی مفرد الفاظ کو بھی جانتا ہو، وجوہِ بلاغت کی بھی معرفت رکھتا ہو، نحو وصرف بھی جانتا ہو، حقیقت ومجاز سے بھی واقف ہو۔

یہی وجہ ہے کہ جب امام احمد سے محمد بن یزید مستملی نے (جیسا کہ گزرچکا) مشہور محدث، حافظ کبیر امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی کے متعلق پوچھا، یہ امام عبدالرزاق بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں، اوران کی مشہورتر تصنیف ’’مصنف عبدالرزاق‘‘ ہے، اور یہ خود امام احمد کے شیخ ہیں، اوران کے علاوہ مشہور ائمہ حدیث اسحاق بن راہویہ، یحییٰ بن معین، محمد بن یحییٰ ذہلی کے شیخ ہیں، یہ سب حضرات اس دور میں علمِ حدیث اورفنِ روایت کے بنیادی ارکان تھے، اوران کے علاوہ بے شمار اصحابِ روایت کے شیخ تھے، ان کی وفات ۸۵؍سال کی عمر میں ۲۱۱ھ میں ہوئی۔ ان جیسے امام کے متعلق امام احمد بن حنبل جیسے بزرگ عالم سے سوال کیا گیا کہ کیا انہیں تفقہ حاصل تھا؟ توانہوں نے جواب دیا کہ اصحابِ حدیث میں فقاہت بہت کم ہوتی ہے ’’**ما اقل الفقه فی اصحاب الحدیث**‘‘۔

امام بیہقی نے اپنی کتاب ’’مناقب الشافعی‘‘ میں امام شافعی کے مشہور شاگرد ربیع مرادی سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ امام شافعی علیہ الرحمہ اپنے ایک دوسرے شاگرد ابوعلی بن مقلاص (عبدالعزیز بن عمران المتوفی ۲۳۴ھ الامام الفقیہ) سے فرمارہے تھے کہ ’’تم احادیث کے حفظ کرنے کا قصد رکھتے ہو، اور چاہتے ہو کہ فقیہ ہوجاؤ، کبھی نہیں ہوسکتا، یہ بہت بعید ہے‘‘۔ (امام شافعی نے یہ بات ان کے غبی ہونے کی وجہ سے نہیں فرمائی، وہ غبی نہ تھے)

امام بیہقی فرماتے ہیں کہ امام شافعی علیہ الرحمہ کا مقصد یہ ہے کہ تم حدیثوں کو اہل حدیث کے طریقے کے مطابق یاد کرنا چاہتے ہو، بلاشبہ یہ بھی بڑا علم ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ اس میں لگ کر تفقہ کی فرصت نہ مل سکے، اس لئے جن احادیث کی ضرورت فقہ کے لئے ہے، ان کا یاد کرنا ضروری ہے، کیوں کہ فقہی قواعد کی بنیاد کتاب وسنت پر ہی ہے۔

یہی امام بیہقی اپنے شیخ ابوعبداللہ حاکم نیشاپوری کے واسطے سے بسندِ متصل امام اسحاق بن راہویہ کا قول نقل کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ میں نے امام شافعی علیہ الرحمہ سے حدیث کا مذاکرہ کیا، وہ فرمانے لگے ’’اگر میں بھی تمہاری طرح حدیثوں کو حفظ کئے ہوتا تو ساری دنیا پر غالب آجاتا‘‘۔

انہوں نے یہ اس لئے فرمایا کہ اسحاق احادیث کو اہل حدیث کے طریقہ پر یاد کرتے

تھے، امام شافعی علیہ الرحمہ کی طرح استنباط و اجتہاد سے کام نہیں لے سکتے تھے۔ امام شافعی علیہ الرحمہ انہیں احادیث یاد کرنے کا اہتمام کرتے تھے، جن کی تفقہ میں ضرورت ہوتی تھی، جہاں انہیں اشتباہ ہوتا تھا، وہ کاملینِ فن کی جانب رجوع کرنے میں عار محسوس نہیں کرتے تھے، یہ شان تھی ان کی خداترسی، تقوی اور دین میں احتیاط کی۔ (انتھیٰ کلام البیہقی)

یہ دو بیش قیمت تصریحات امام شافعی علیہ الرحمہ کی آپ کے سامنے ہیں، ان کے فوائد پر ایک نظر ڈال لیجئے۔

(۱) اہل حدیث کے طریق پر حدیث کی تحصیل کے ساتھ تفقہ کا حاصل ہونا ممکن نہیں، مگر یہ کہ اللہ تعالی کسی کے ساتھ خصوصی کرم فرمائے، چنانچہ امام شافعی علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا کہ ''یہ بہت بعید ہے''۔ (ہیہات)

(۲) اس چیز کو امام بیہقی جیسے بلند پایہ امام محدث وفقیہ [نے] نہایت وضاحت اور اہتمام کے ساتھ بیان کیا ہے، ان کے کلام کی جو کچھ عظمت ہے وہ ظاہر ہے۔

(۳) امام شافعی علیہ الرحمہ نے ابوعلی بن مقلاص سے جو کچھ ارشاد فرمایا تھا اس کی جو تشریح امام بیہقی نے فرمائی اور پھر اس کی تائید میں امام شافعی کا دوسرا قول انہوں نے نقل کیا، جو امام اسحاق بن راہویہ سے انہوں نے کہا تھا، اس سے ان تمام اہل حدیث اور رواۃ کی زبان بند ہو جانی چاہئے جو فقہا سے الجھتے ہیں، اور اس بات کے مدعی ہیں کہ وہ بھی احکامِ شرع کے سلسلے میں اجتہاد و استنباط کے اہل ہیں۔

دیکھ لیجئے یہ یحییٰ ابن معین ہیں، حفظِ حدیث کے امام ہیں، جرح و تعدیل کے امام ہیں، لیکن جب ان کے سامنے یہ سوال آیا کہ کیا حائضہ عورت میت کو غسل دے سکتی ہے یا نہیں؟ تو وہ خاموش ہو جاتے ہیں تا آنکہ امام احمد بن حنبل تشریف لاتے ہیں، اور اس کے جواز کا فتوی دے کر دلیل میں وہ روایت پیش کرتے ہیں جو ان محدثین کو پورے طور پر بلکہ کئی کئی طرق سے حفظ تھی، عنقریب اس حدیث کا ذکر آ رہا ہے۔

اور یہ امام شافعی ہیں، جو اسحاق بن راہویہ سے کہتے ہیں کہ اگر تمہاری طرح میں بھی حدیث یاد کئے ہوتا تو دنیا پر غالب آ جاتا، اس میں اس بات کی وضاحت ہے کہ امام شافعی تفقہ

میں ممتاز ہیں، اور اسحاق بن راہویہ حفظِ حدیث میں امتیازی شان رکھتے ہیں، لیکن اس کے باوجود وہ تفقہ میں امام شافعی کے رتبے کو نہیں پہونچتے، حالانکہ حفظِ حدیث میں ان کی فوقیت خود امام شافعی تسلیم کرتے ہیں، کیوں کہ بقول بیہقی تمام احادیث ان کے نوک زبان تھیں۔ خیال رہے کہ بعض لوگوں نے اسحاق بن راہویہ کی طرف بھی ایک مسلکِ فقہی منسوب کیا ہے (یعنی بعض لوگ انہیں بھی مجتہد تسلیم کرتے ہیں، تب ان کے بارے میں امام شافعی اور امام بیہقی کا یہ خیال ہے، اس سے نرے محدث کے بارے میں سمجھا جاسکتا ہے)

معلوم ہوا کہ حدیث کو یاد رکھنا، اس کے الفاظ کو دہرانا اور بیان کرنا الگ چیز ہے، اور اس کے معانی کو سمجھنا، اس سے احکام کا استنباط کرنا بالکل دوسری چیز ہے۔ اللہ تعالی ہر ایک کام کے لئے الگ الگ افراد پیدا کئے ہیں، جو اپنے فن میں دوسروں سے ممتاز ہوتے ہیں۔

ایک فن میں امامت دوسرے میں برنگ عوام:

اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں کہ ایک شخص کسی فن میں امام ہو، اور دوسرے فن میں اس کی حیثیت ایک عام آدمی کی ہو، علم اللہ کی طرف سے ایک روزی ہے، بخشش ہے، علم بہت ہے، بہت بھاری ہے، اور ہر امام ہر علم پر فائز نہیں ہوسکتا۔ امام ابو حامد غزالی نے اپنی کتاب ''المستصفی'' میں اور امام ابن قدامہ حنبلی نے اپنی کتاب ''روضۃ الناظر'' میں ذکر کیا ہے کہ ''**کم من عالم امام فی علم عامی فی علم آخر**'' بہتیرے عالم ایک علم میں امام ہوتے ہیں، اور وسرے علم میں عامی ہوتے ہیں۔

امام غزالی نے ہی اپنے رسالہ ''قانون التاویل'' کے آخر میں لکھا ہے کہ ''علمِ حدیث میں میری پونجی بہت قلیل ہے''۔

یہ بات جو تواضع وانکسار سے لبریز ہے، امام غزالی جیسا امام، یکتائے روزگار عالم جو کہ حجۃ الاسلام ہے ہرگز نہ کہتا اگر اس کی طبیعت میں وہ بلند پایہ سلوک اور اخلاقِ حسن رچا بسا نہ ہوتا، جو رسول اللہ ﷺ کے ارشاد گرامی ''**انتم اعلم بامور دنیاکم**'' (تم لوگ اپنے دنیاوی معاملات سے زیادہ واقف ہو) سے ظاہر ہوتا ہے۔[۲]

کیا آج کل کے مدعیانِ اجتہاد میں بھی کوئی شخص ایسا ہے کہ حقیقتِ واقعہ کے سلسلہ میں

انصاف سے کام لے، اور جس چیز کی مہارت نہیں رکھتا اس کے بارے میں بے تکلف امام غزالی جیسا اعتراف کرلے۔

خلق الله للعلوم رجالاً

ورجالا لنفشة ودعاوی

اللہ نے کچھ لوگوں کو علم کے واسطے پیدا کیا، اور کچھ لوگ صرف لاگ گزاف اور دعاوی کے لئے ہیں۔

حافظ ابوعمر بن عبدالبر نے ''جامع بیان العلم وفضلہ'' میں امام احمد بن حنبل کا ایک قول نقل کر کے اس پر جو فائدہ تحریر کیا وہ قابلِ ملاحظہ ہے:

> ''امام صاحب نے یحییٰ بن معین کے متعلق فرمایا کہ وہ امام شافعی کو کیا جانیں، وہ نہ امام شافعی کی معرفت رکھتے ہیں، اور نہ ان کی باتوں کو سمجھتے ہیں۔ اس پر حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں، امام احمد بن حنبل نے سچ فرمایا، بلاشبہ ابن معین امام شافعی کو نہیں پہچانتے، ان کا تو حال یہ ہے کہ ان سے تیمّم کا ایک مسئلہ پوچھا گیا تو اسے بھی نہیں بتا سکے''۔
>
> ''پھر وہ اپنی سند سے یحییٰ بن معین کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ ان سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اختیار دیا، اس نے اپنے کو اختیار کیا تو کیا مسئلہ ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا کہ اس کے متعلق اہل علم سے پوچھو''۔ (۱۶۰/۲)

حافظ ابن رجب کی ''ذیل طبقات الحنابلہ'' میں اور علیمی کی ''المنہج الاحمد'' میں یحییٰ بن مندہ کے حالات میں لکھا ہے کہ ایک صاحب کی بیوی کا انتقال ہوا، وہ یحییٰ بن معین اور دورقی کے پاس آئے، کہ اس میت کو غسل دینے کے لئے بجز ایک حائضہ عورت کے اور کوئی نہیں ملی، (انہیں کچھ سمجھ میں نہیں آرہا تھا) امام احمد حنبل تشریف لائے، پوچھا کیا بات ہے؟ بتایا گیا کہ ایک حائضہ عورت کے سوا اور کوئی نہیں ہے، جو اسے غسل دے سکے، امام احمد نے فرمایا کہ آپ ہی حضرات تو نبی ﷺ سے روایت بیان کرتے ہیں کہ ''**یا عائشہ! ناولینی الخمر، قالت: انی حائض فقال: ان حیضتک لیست فی یدک**'' اے عائشہ! رومال دیدو، انہوں نے عرض کیا کہ میں حیض سے ہوں، فرمایا کہ حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ عورت

نہلاسکتی ہے، اس پر وہ لوگ شرمندہ ہو گئے''۔ (ذیل ۱/۱۳۱۱۔ منہج ۲/۲۰۸)

روایت حدیث آسان ہے، تفقہ مشکل ہے:

یہ بات بلاشبہ درست ہے کہ جس شخص کو اللہ تعالی نے حافظہ کی قوت بخشی ہو اور وہ حفظ و یادداشت میں اہتمام سے مشغول ہو، اس کے لئے روایتِ حدیث بہت آسان ہے، اسی لئے روایت کی صلاحیت رکھنے والے تفقہ واجتہاد کی استعداد رکھنے والوں سے بہت زیادہ ہوئے ہیں، حافظ رامہرمزی نے اپنی کتاب ''المحدث الفاضل'' میں اپنی سند سے انس بن سیرین کا قول نقل کیا ہے کہ میں کوفہ پہونچا، تو وہاں دیکھا کہ چار ہزار علما حدیث کی تحصیل میں لگے ہوئے ہیں، لیکن ان میں صرف چار سو ایسے تھے جنہیں فقہ میں درک حاصل تھا۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقیہ کا عمل بہت دشوار ہے، اسی لئے ان تعداد اتنی نہیں ہے جتنی راویانِ حدیث کی ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے، جب یحییٰ بن قطان، وکیع بن جراح، عبدالرزاق اور یحییٰ بن معین جیسے ائمہ حدیث، اجتہاد وتفقہ کے میدان میں گھسنے کی ہمت نہیں رکھتے، تو ہمارے زمانے کے مدعیانِ اجتہاد کی جرأت کا اندازہ کیجئے کہ کس قدر بڑھی ہوئی ہے، اور اس پر طرہ یہ کہ یہ بہادر لوگ بے حیائی سے سلف کو جاہل بھی سمجھتے ہیں۔ نعوذ باللہ

میں نے اکابر حفاظ حدیث اور ائمہ مجتہدین کے یہ واقعات، جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یادداشت الگ چیز ہے، اور نصوص کا سمجھنا اور فقہ میں گیرائی پیدا کرنا الگ شئی ہے، اس لئے نقل کئے ہیں کہ ہمارے زمانے میں بہتوں کے دماغ میں یہ خیال سمایا ہوا ہے کہ اگر کسی کے پاس کتابیں کثیر تعداد میں ہوں، جو دھڑا دھڑ اپریس سے نکل نکل کر آرہی ہیں، اور ان کی فہرستیں ہوں جن کی مدد سے ہر حدیث کو آسانی سے وہ پاسکتا ہے، بس اتنے ہی سے اس کے لئے اجتہاد کا دروازہ کھل جاتا ہے، حالانکہ یہ خیال باطل اور وہم محض ہے۔

دیکھئے قرون اولیٰ کے محدثین کا حافظہ کتنا عجیب وغریب تھا، اور ان کے اذہان میں کس قدر جودت اور سرعت تھی، وہ جامد اور گونگی کتابوں کی طرح نہ تھے، اور جس ماحول میں وہ تھے اس میں فقہ وحدیث کے حلقے بکثرت تھے، سماع وتدریس کا دور دورہ تھا، محدثین وفقہا بے شمار تھے، ان سب کے باوجود انہیں یہ خیال کبھی نہ آیا کہ وہ مجتہد بن جائیں، اور اپنے متعلق غلط فہمی میں مبتلا

ہوں۔ انہوں نے اللہ کے ساتھ بھی سچا معاملہ کیا، اپنے آپ کے ساتھ بھی، اور لوگوں کے ساتھ بھی!۔

یہ حضرات ذکاوت وذہانت میں ہمارے زمانے کے مجتہدین سے کسی طرح کم نہ تھے، بلکہ ان کی ذکاوت مشہور تھی، وہ بڑے ذہین وفطین تھے، ان کی قوتِ یادداشت زبردست تھی، اور وہ علم کے لئے بالکل یکسو تھے، لیکن اس کے باوجود جس فن میں انہیں مہارت نہ تھی اس میں وہ داخل نہیں ہوئے، اور جس کی انہیں مہارت تھی بس اسی پر اکتفا کیا۔ اس سے ان کی زندگی میں حسن پیدا ہوا، اور لوگوں کی نگاہ میں ان کی عظمت قائم ہوئی، یہ طریقہ ان کی خوبیٔ اسلام اور اعترافِ حقیقت کی روشن دلیل ہے، ان پر اللہ تعالی کی رحمت ورضامندی کا نزول ہو۔

حافظ خطیب بغدادی نے ''الفقیہ والمتفقہ'' میں لکھا ہے کہ ''کتبِ حدیث کے بکثرت جمع کرنے اور ان کی روایت کرنے سے آدمی فقیہ نہیں ہوتا، ایک عالم، فقیہ اس وقت ہوتا ہے جب اس میں معانی کے استنباط اور گہرائی سے غور کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے، انہوں نے اس سلسلہ میں بہت سے شواہد ودلائل نقل کئے ہیں''۔ (۲/۸۱)

اب سنئے کہ مؤطا تالیف ہے ایک محدث کی، جو فقیہ بھی تھا، مجتہد بھی تھا، امام بھی تھا، ماہر فن بھی تھا، اس لئے اس میں وہ خصوصیات وامتیازات ہیں جو حدیث کی دوسری کتابوں میں نہیں ہیں۔

مؤطا کے امتیازات:

مؤطا کے امتیازات جن کے باعث وہ حدیث کی دوسری کتابوں سے ممتاز ہے، بہت ہیں، ان میں چند کو یہاں اختصار کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔

(۱) وہ ایک امام، فقیہ، محدث، بڑے مجتہد اور عظیم پیشوا کی تالیف ہے، جس کے حق میں ان کے معاصرین نے بھی اور ان کے بعد کے علما نے بھی فقہ وحدیث میں امامت کی شہادت دی ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ حافظ ابن ابی حاتم نے ''الجرح والتعدیل'' میں علی ابن مدینی کا قول نقل کیا ہے کہ ''اہل علم کے حلقے میں فقہا کی حدیثیں، شیوخِ حدیث کی روایتوں کے مقابلے میں زیادہ پسند کی جاتی تھیں''۔ (۲۵/۱۱۱)

امام ابن تیمیہ نے ’’منہاج السنۃ‘‘ میں امام احمد بن حنبل کا ارشاد نقل کیا ہے کہ ’’حدیث وفقہ کی معرفت مجھے اس کے حفظ سے زیادہ پسند ہے‘‘۔ علی ابن مدینی نے فرمایا کہ ’’بہترین علم متونِ حدیث میں تفقہ اور راویوں کے احوال کی معرفت ہے۔ انتہی (۱۱۵/۴)

حافظ سیوطی نے ’’تدریب الراوی‘‘ میں امام اعمش کا قول ذکر کیا ہے ’’وہ حدیث جو فقہا کے درمیان متداول ہے، اس سے بہتر ہے جو شیوخِ حدیث کے حلقے میں متداول ہے‘‘۔ (ص ۸)

حافظ رامہرمزی نے اپنی کتاب میں ایک طویل باب روایت ودرایت کی جامعیت پر منعقد کیا ہے، خطیب بغدادی نے بھی اپنی کتاب ’’الکفایۃ‘‘ کے آخر میں ایک باب احادیث کی ترجیح کے متعلق تحریر کیا ہے، جس میں فقیہ کی حدیث کی ترجیح غیر فقیہ کی حدیث پر تفصیل سے ذکر کی ہے۔

(۲) اس کتاب کی تعریف وتبجیل پر علما کا اتفاق ہے، اور اس کی مدح وتعریف میں بکثرت اقوال ہیں، یہاں اختصار کی غرض سے صرف امام الائمہ، فقیہ، محدث، مجتہد، اور امام متبوع امام شافعی علیہ الرحمہ کا قول نقل کیا جاتا ہے، اور وہی بہت کافی ہے۔ فرمایا کہ ’’روئے زمین پر اللہ کی کتاب کے بعد امام مالک کی کتاب سے زیادہ صحیح کتاب اور کوئی نہیں ہے‘‘، کبھی فرمایا کہ ’’روئے زمین پر کوئی کتاب قرآن کریم سے قریب تر امام مالک کی کتاب کے سوا نہیں ہے‘‘، کبھی فرمایا: ’’کتاب اللہ کے بعد مؤطا امام مالک سے زیادہ باصواب کتاب دوسری نہیں ہے‘‘، کبھی انہوں نے اسے ’’کتاب اللہ کے بعد سب سے نافع کتاب قرار دیا‘‘۔

عبارتوں کا یہ تنوع بتاتا ہے کہ انہوں نے مؤطا کی تعریف بار بار اور بکثرت کی ہے۔

(۳) تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ دوسری صدی ہجری کے درمیانی حصہ کی تالیف ہے، اس لئے وہ سابق ہے مسبوق نہیں، وہ اپنے طرز کی پہلی کتاب ہے، اور سابق کی فضیلت مسلم ہے۔ اسی کتاب نے حدیث کی کتابوں کو فقہی ابواب پر مرتب کرنے کا راستہ دکھایا، بعد والوں نے اسی کی اقتدا کی۔ چنانچہ عبداللہ بن مبارک، امام بخاری، امام مسلم، امام سعید بن منصور، امام ابوداؤد، امام ترمذی، امام نسائی اور ابن ماجہ نے اسی کی پیروی کی۔

(۴) اس کتاب کی روایت اس کے عالی مقام مصنف سے ایک دوسرے بلند پایہ امام، فقیہ، محدث، مجتہد کبیر نے کی، جن کے حق میں فقہ وحدیث اور عربیت کے سلسلے میں امامت کی گواہی دی گئی ہے، یعنی امام محمد بن حسن شیبانی علیہ الرحمہ۔ یہ تین سال تک مسلسل امام مالک کی صحبت میں رہے، اور کتاب کی سماعت خود ان سے کی، اور ان کے علم وفقہ اور روایت ودرایت سے سیر ہو کر فائدہ اٹھایا۔ اس باب میں اپنی خداداد ذہانت وذکاوت، دانائی کامل اور فقاہتِ طبع سے خوب خوب کام لیا۔

(۵) یہ کتاب امام محمد بن حسن کی روایت سے ہے، جو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے شاگرد ہیں، اور امام شافعی کے استاذ ہیں، اور اپنے شیخ امام مالک سے ان کی روایت کو باتقانِ کامل اخذ کیا ہے، اور ہر باب سے متعلق احادیث کی روایت کے بعد اس مسئلہ میں اپنے مذہب کو بھی بیان کیا ہے، خواہ موافق یا مخالف، اور اپنے استاذ امام ابوحنیفہ کا مذہب اور ان کی موافقت یا مخالفت کو بھی تحریر کیا ہے، اور کبھی کبھی اپنے شیخ امام مالک اور دوسرے فقہا کے مذہب کو بھی بیان کرتے ہیں۔

اور بہت سے ابواب میں حدیث کا مطلب، اس کی توجیہ کو بھی بیان کرتے ہیں، اور وجوہِ مسئلہ میں اپنی پسند ونا پسند کو بھی ذکر کرتے ہیں، اور کبھی کبھی پوری تفصیل سے مختلف اقوال کو بیان کرتے ہیں، اور اپنے مذہب اور اپنے استاذ امام ابوحنیفہ یا امام مالک کے مذہب کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہیں، اور مسئلہ کے احوال واحکام کی تفصیل لکھتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو، باب الوضو من الرعاف)

اور کبھی کبھی اپنے مسلک کی تائید میں جو اس باب کی حدیثوں کے خلاف ہوتا ہے، امام ابوحنیفہ وغیرہ سے روایات لاتے ہیں۔ چنانچہ ''باب الوضو من مس الذکر'' میں اپنے مسلک کی تائید میں کہ مسِ ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا سولہ حدیثیں امام مالک کے علاوہ دوسرے طرق سے لائے ہیں، یہ بہت بڑی تعداد ہے۔

اور بعض ابواب میں اپنے مذہب کی تائید میں چھ یا سات یا اس سے کچھ زائد حدیثیں امام مالک کے علاوہ دوسرے طرق سے لائے ہیں۔ (ملاحظہ ہو، باب الاغتسال یوم الجمعۃ)

مؤطا امام محمد سے موسوم ہونے کی وجہ:

چونکہ اس کتاب میں بکثرت حدیثیں دوسرے طرق سے بھی ہیں، اور چونکہ اس میں انہوں نے بکثرت اپنے اور امام ابوحنیفہ اور دوسرے علما کے اجتہاد وفقہ کو درج کیا ہے، نیز بعض ابواب میں کسی کسی صحابی کے بھی مسلک کو لکھا ہے، اسی لئے یہ بجائے مؤطا امام مالک کے مؤطا امام محمد کے نام سے مشہور ہوئی۔

اور اس میں کچھ غرابت نہیں ہے، کیوں کہ مؤطا امام محمد محض ایک کتاب نہیں ہے کہ راوی نے اس کے مرتب سے جو الفاظ وحروف سنے بس ان کی روایت کردی، اور اس میں نہ کوئی اضافہ کیا نہ تعلیق لکھی، اور نہ استدراک کا اہتمام کیا۔ بلکہ یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں امام محمد کی ذہانت ہے، ان کے شیخ امام ابوحنیفہ کی فقاہت ہے، اور ہمارے دوسرے اصحابِ حنفیہ کی فقہ ہے، جو امام محمد سے پہلے کے ہیں، اور بعض صحابہ کے مذاہب ہیں، اور امام مالک علیہ الرحمہ کے مسلک کے ساتھ اس میں مناقشہ بھی ہے۔ اس طرح یہ کتاب حجاز اور عراق کے اہل حدیث اور اہل اجتہاد وقیاس کی فقہ سے مرتب ہوئی ہے، مزید یہ کہ اس میں ان مذاہب اور رایوں کے درمیان موازنہ بھی کیا گیا ہے۔

جس شخص کو مذکورہ بالا خصوصیت کی اہمیت اور اس کی قدر وقیمت کی معرفت ہوگی، اس کے نزدیک اس کی یہی خصوصیت سب سے اہم ہے۔ اس لئے اگر یہ کتاب اپنے راوی کی طرف منسوب ہوکر معروف ہوئی تو کچھ تعجب کی بات نہیں، اور اس لئے بھی کہ انہوں نے اس میں بہت سی احادیث کا اضافہ کیا ہے، اور اس میں بکثرت ایسا علم شامل کیا ہے جو فقہِ حدیث اور احکامِ باب سے تعلق رکھتا ہے، اور ایک اجتہاد کے مقابلہ میں اسی جیسا دوسرا اجتہاد بھی اس میں پیش کیا ہے۔

امام مالک علیہ الرحمہ سے مؤطا کی روایت:

امام دارقطنی نے مؤطا کی روایت اور اس کے راویوں کے اختلاف واتفاق کے موضوع پر ایک رسالہ تحریر فرمایا ہے، اس کا نام ”احادیث المؤطا واتفاق الرواة عن مالک واختلافهم فيها زيادةً ونقصاً“ ہے، اس پر ہمارے شیخ علامہ زاہد الکوثری رحمۃ اللہ

علیہ نے مقدمہ لکھا ہے۔ مقدمہ میں شیخ فرماتے ہیں کہ حضرت عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابوسلمہ الماجشون نے ایک کتاب تالیف فرمائی، اس میں انہوں نے وہ مسائل ذکر کئے جن پر اہل مدینہ کا اتفاق ہے، حضرت امام مالک نے اسے جب ملاحظہ فرمایا تو انہیں یہ طریقہ کار پسند آیا، لیکن چونکہ انہوں نے ان مسالک کے سلسلے میں احادیث وآثار کو ذکر نہیں فرمایا تھا، اس لئے امام صاحب کو اس میں کمی اور نقص کا احساس ہوا، پھر انہوں نے طے کیا کہ وہ خود ایک کتاب مرتب کریں گے، جس میں ہر باب اور ہر مسئلہ کے متعلق صحیح احادیث کو بھی ذکر کریں، اور اہل مدینہ کا عمل بھی درج کریں، اسی کے پیش نظر انہوں نے مؤطا کی ترتیب شروع کی۔

انہوں نے کتاب اس لئے نہیں مرتب کی تھی کہ اسے مکمل کرکے لوگوں کے حوالے کردیں، اور لوگ اس کی نقلیں لے کر اپنے اپنے نسخے تیار کرلیں، اور اس طرح وہ اہل علم اور عوام کے درمیان عام ہوجائے، جیسا کہ عام طور سے تصنیف وتالیف کا یہی طریقہ رائج ہے، لیکن اس وقت یہ طریقہ نہ تھا، بلکہ یہ طریقہ تھا کہ مصنف اپنی کتاب اپنے شاگردوں کو پڑھ کر سناتا تھا، تلامذہ اسے یاد کرتے تھے اور اسے لکھ لیتے تھے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہ کتاب اپنے لئے لکھی تھی، تاکہ شاگردوں کو جب حدیث سنائیں تو اس میں غلطی نہ ہو، اسی لئے وہ مختلف وقتوں میں اس میں تغیر وترمیم اور حذف و اضافہ بھی کرتے رہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مؤطا کے نسخوں میں ترتیب کے لحاظ سے بھی اور ابواب کے اعتبار سے بھی کافی اختلاف ہے۔ اسی طرح کسی نسخہ میں احادیث کچھ زائد ہیں، کسی میں کم، کسی میں کوئی حدیث مسند ہے، کسی میں مرسل، مجالسِ درس اور تلامذہ کے لحاظ سے یہ تبدیلیاں ہوتی رہتی تھیں۔

پھر جو لوگ ان سے احادیث کا سماع کرتے تھے، اور انہیں لکھتے تھے، ان کے مراتب میں فہم وضبط اور قوت وضعف کے اعتبار سے فرق ہوتا تھا، تو جن مقامات پر تمام رواۃ کا اتفاق ہو سمجھ لینا چاہئے کہ اس کا ثبوت امام مالک علیہ الرحمہ سے نہایت پختہ اور موثوق ہے، اور جہاں جہاں رواۃ کا اختلاف ہے، یا کوئی ایک ہی راوی اسے بیان کرتا ہے تو ان راویوں یا اس تنہا راوی کے مرتبۂ قوت وضعف کا اثر اس پر پڑے گا۔

ابوالقاسم غافقی نے مؤطا امام مالک کے بارہ راویوں کا تذکرہ کیا ہے، ان میں سے عبداللہ بن یوسف تینسی، محمد بن مبارک صوری، اور سلیمان بن بردہ ہیں، علامہ سیوطی نے بطور استدراک کے دو اور راویوں کا نام لیا ہے، جن کے مؤطا کے نسخے زیادہ مشہور ہیں۔

ابن طولون نے ”**الفہرس الاوسط**“ میں مؤطا کی ۲۴/سندیں ذِکر کی ہیں، اسی طرح ابوالصبر ایوب الخلوتی نے بھی ابن طولون وغیرہ کے طریق سے اتنی ہی سندیں ذکر کی ہیں۔ چنانچہ وہ ان کے ”ثبت“ میں مذکور ہیں۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ مدظلہ فرماتے ہیں کہ مجھے مؤطا کی روایت کی اجازت میرے شیخ حافظ، محدث، ناقد علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ سے ملی ہے، ان کی اجازت کے طرق حسب ذیل ہیں۔

(الف) شیخ حجار کے طریق سے مندرجہ ذیل نسخوں کی روایت کرتے ہیں۔

(۱) امام محمد بن حسن (۲) یحییٰ بن یحییٰ النیساپوری (۳) قتیبہ بن سعید (۴) عبداللہ بن عمر بن غانم (۵) عبدالعزیز بن یحییٰ الہاشمی (۶) عبدالملک بن عبدالعزیز بن الماجشون (۷) ابن القاسم (۸) عبداللہ بن نافع

(ب) ابوہریرہ بن ذہبی کے طریق سے حسب ذیل روایات ہیں۔

(۹) مطرف بن عبداللہ یساری (۱۰) مصعب بن عبداللہ زبیری (۱۱) علی بن زیاد تونسی (۱۲) اشہب

(ج) محمد بن عبداللہ بن المحب کے طریق سے۔

(۱۳) عبداللہ بن وہب کی روایت ہے اور (۱۴) اسحاق بن عیسیٰ طباع کی۔

(د) ابراہیم بن محمد ارموی کے طریق سے۔

(۱۵) عبداللہ بن مسلم القنعبی کی روایت۔

(ھ) زینب بنت الکمال المقدسیہ سے حسب ذیل روایتیں ہیں۔

(۱۶) امام شافعی (۱۷) محمد بن معاویہ الاطرابلسی (۱۸) اسد بن فرات

(و) حافظ ابن حجر کے طریق سے۔

(۱۹) یحییٰ بن یحییٰ لیثی (۲۰) ابومصعب احمد بن ابوبکر زہری (۲۱) یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر مصری (۲۲) سوید بن سعید (۲۳) سعد بن کثیر بن عفیر (۲۴) معن بن عیسیٰ قراز

علامہ کوثری فرماتے ہیں کہ امام مالک کے تلامذہ میں مؤطا امام مالک کے یہ چوبیس راوی ہیں۔ امام احمد بن حنبل، امام مالک کی روایات زیادہ تر ابن مہدی کے طریق سے لاتے ہیں۔ امام ابوحاتم معن بن عیسیٰ کے طریق سے، امام بخاری عبداللہ بن یوسف کے واسطے سے، امام مسلم یحییٰ بن یحییٰ نیساپور کے طریق سے، امام ابوداؤد قنبعی کے طریق سے اور امام نسائی قتیبہ بن سعید کے واسطے سے ذکر کرتے ہیں۔

حافظ ابن ناصرالدین نے اپنی کتاب ''اتحاف السالک برواۃ المؤطا عن مالک'' میں مؤطا کے راویوں کی تعداد ۸۳؍ شمار کی ہے۔

ہمارے زمانہ میں اہل مشرق میں امام محمد بن حسن کا نسخہ مشہور ہے، اور اہل مغرب میں یحییٰ بن یحییٰ لیثی کا۔

امام محمد کے نسخے کی خصوصیت یہ ہے کہ اہل حجاز کی وہ روایتیں جو مؤطا میں مذکور ہیں، ان میں اہل عراق نے کن احادیث کو لیا ہے اور کن حدیثوں کو کن دلائل کی وجہ سے نہیں اختیار کیا ہے، انہیں بیان کیا گیا ہے، اور ان کے دلائل کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔ اگر کوئی شخص اہل مدینہ اور اہل عراق کے راویوں کا موازنہ کرنا چاہے اور ان کے دلائل کو پرکھنا چاہے تو اس کے لئے یہ بہت نافع ہے۔

اور دوسرے نسخے کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں امام مالک علیہ الرحمہ کی فقہی رائیں جس قدر مذکور ہیں کسی اور نسخے میں نہیں ہے، یہ تقریباً تیس ہزار مسائل ہیں۔

یہ دونوں نسخے دنیا کے کتب خانوں میں بکثرت ہیں اور متداول ہیں، اور ابن وہب کا نسخہ آستانہ میں مکتبہ فیض اللہ اور مکتبہ ولی اللہ میں موجود ہے، اور سوید بن سعید اور ابومصعب الزہری کے نسخے کتب خانہ ظاہریہ دمشق میں ہیں، اور دانی کی ''اطراف م۔ طا'' مکتبہ کوپریلی آستانہ میں ہے۔

حدیث کا ایک طالب علم اگر اپنی تعلیم ودراست کا آغاز مؤطا امام مالک کے رجال

ورواۃ سے کرے، اس کے اسناد ومتون کی تحقیق میں لگے، تو اسے تدریجاً علمِ حدیث اور علمِ فقہ کا بیک وقت ذوق اور درک حاصل ہوتا چلا جائے گا، اور پھر اس کے سہارے حدیث کی دوسرے مباحث میں بھی اسے اللہ کی توفیق سے نورِ بصیرت حاصل ہوگا، اور علم کی بلندیوں پر پہونچ جائے گا، یہ علم اسے خود بھی نفع دے گا اور دوسروں کو بھی اس سے فائدہ پہونچے گا۔

امام محمد بن حسن علیہ الرحمہ کے حالات:

مؤطا امام محمد کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد علیہ الرحمہ کے شیوخ واساتذہ بہت ہیں، اور جیسے ان کا رتبہ فقہ واجتہاد میں بلند ہے اسی طرح علم حدیث میں بھی انہیں بڑا مقام حاصل ہے۔ بعض محدثین نے ان کے اجتہاد وقیاس کی وجہ سے ان پر بڑا ظلم کیا ہے، بہت سے محدثین کے نزدیک قیاس ورائے کی وجہ سے راوی کی ثقاہت مجروح ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ راویوں کے اسبابِ جرح میں اسے بھی ذکر کرتے ہیں، گوکہ وہ راوی فن حدیث میں امام ہو، اور پوری طرح ثقہ ومعتبر ہو! حالانکہ بغیر رائے وقیاس کے فقہ کا وجود ہی نہیں ہوسکتا، اور ائمہ مجتہدین میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے کہ اس نے رائے وقیاس سے کام نہ لیا ہو، لیکن جس راوی کے پاس یہ محدثین رائے وقیاس دیکھتے ہیں اس کے اوپر نقد کرنے میں ان کا قاعدہ یہ ہے کہ ”جو ہماری طرح نہیں وہ ہمارا مدمقابل ہے“۔ انا للہ

یہاں میں امام محمد علیہ الرحمہ کے کچھ حالات، امام ذہبی کے رسالہ ”مناقب ابی حنیفہ وصاحبیہ ابی یوسف ومحمد بن الحسن“ سے نقل کرتا ہوں، وہ فرماتے ہیں کہ:

> ”امام ابو یوسف کے بعد عراق میں علم وفقہ کی ریاست ان کو ملی، بہت سے ائمہ نے ان سے تفقہ حاصل کیا، بکثرت کتابیں لکھیں، ان کا شمار دنیا کے اذکیاء میں ہے، خلیفہ ہارون رشید نے انہیں قاضی القضاۃ بنایا، اور انھوں نے وہ جاہ ومرتبہ پایا کہ اس سے آگے کا تصور نہیں ہوسکتا۔ علم حدیث میں امام شافعی نے انہیں حجت گردانا، ان کی حد درجہ ذہانت وذکاوت، عقلِ کامل، سیادت اور بکثرت تلاوت کی حکایات معروف ہیں۔ [۴]

امام شافعی علیہ الرحمہ نے امام محمد علیہ الرحمہ کا قول نقل کیا ہے کہ ”میں امام مالک کے آستانہ پر تین سال تک مقیم رہا ہوں، اور میں نے سات سو سے زیادہ حدیثیں ان کی زبان سے اور

ان کے لفظ میں سنی ہیں''۔

امام شافعی ہی کا ارشاد ان کے شاگرد ربیع بن سلیمان مزنی نقل کرتے ہیں کہ ''میں اگر یہ کہنا چاہوں تو کہہ سکتا ہوں کہ قرآن کریم امام محمد بن حسن کی زبان میں نازل ہوا ہے، کیوں کہ وہ بہت اعلی درجے کے فصیح تھے''، اور وہی فرماتے ہیں کہ ''میں نے امام محمد علیہ الرحمہ کے علاوہ کسی تندرست اور موٹے آدمی کو اتنا سبک روح نہیں دیکھا، جتنے سبک روح وہ تھے، اور نہ ان سے زیادہ کسی کو فصیح پایا، جب میں انہیں قرآن پڑھتے دیکھتا تو مجھے ایسا محسوس ہوتا کہ قرآن کا نزول انہیں زبان میں ہوا ہے''۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی فرماتے تھے کہ ''کتاب اللہ کو امام محمد سے بڑھ کر میں نے جاننے والا نہیں دیکھا، معلوم ہوتا تھا کہ قرآن کا نزول انہیں کی زبان میں ہوا ہے''۔

امام طحاوی نے اپنی سند سے امام شافعی علیہ الرحمہ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ ''جب بھی کوئی آدمی بات کرتا تو مجھے یہ خیال کبھی نہ گزرتا کہ قرآن کریم اس کی زبان میں نازل ہوا ہوگا، البتہ امام محمد کے بارے میں یہ خیال گزرتا تھا۔ میں نے ان سے ایک بختی اونٹ کے بوجھ کے بقدر علم کی کتابت کی ہے''۔ امام شافعی ہی ایک دوسرے موقع پر فرماتے ہیں کہ ''مجھے جب بھی کسی سے مباحثہ کا اتفاق ہوا ہے، اس کا چہرے بگڑا ضرور ہے، بجز امام محمد کے، کہ ان چہرے پر کبھی تغیر کا اثر ظاہر نہیں ہوا''۔

آپ خیال کیجئے! ایک بختی اونٹ جو اونٹوں میں سب سے جسیم اور طاقت ور ہوتا ہے اس کے بوجھ کے بقدر کاغذ میں کتنی حدیثیں ہوں گی؟ اور امام شافعی علیہ الرحمہ کی اس گراں قدر شہادت کی وقعت وعظمت کس قدر ہے؟۔

مشہور محدث ابن معین فرماتے ہیں کہ ''میں نے امام محمد بن حسن سے سن کر ''جامع صغیر''، لکھی ہے''۔

محمد بن سماعہ کہتے ہیں کہ ''امام محمد علیہ الرحمہ مسائل کے غور وخوض میں اس درجہ مستغرق ہوتے تھے کہ انہیں گردوپیش کی خبر نہیں ہوتی تھی، آدمی آکر انہیں سلام کرتا تو وہ بجائے جواب دینے کے اس کو دعائیں دینے لگتے تھے، وہ آدمی پھر سلام کرتا تو پھر اسی دعا کو بعینہ دہرانے لگتے''۔

محمد بن سماعہ فرماتے ہیں کہ امام محمد اکثر اوقات یہ شعر پڑھا کرتے تھے:

محسودون وشر الناس منزلة!
من عاش فی الناس یوماً غیر محسود

ہم لوگ محسود ہیں، اور سب سے کمتر مرتبہ کا آدمی وہ ہے جو ایک دن بھی اس حال میں گزار دے کہ اس پر حسد کرنے والا کوئی نہ ہو۔ (امام ذہبی کا کلام ختم ہوا)

امام شافعی علیہ الرحمہ نے امام محمد کی وسعتِ قلبی اور کثرتِ حلم کا ذکر کیا ہے کہ مناظرہ اور مباحثہ میں اور اپنے مخالفین ومعترضین پر وہ کبھی چیں بجبیں نہ ہوتے تھے، اس کی مناسبت سے ان کا ایک واقعہ ملاحظہ ہو۔

امام محمد کا حلم اور کثرتِ علم:

حافظ خطیب بغدادی نے ''تاریخ بغداد'' میں مشہور محدث اور فقیہ حضرت عیسی بن ابان کے تذکرہ میں محمد بن سماعہ سے ایک روایت نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ''عیسیٰ بن ابان ہمارے ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے، میں ان سے کہتا تھا کہ امام محمد کی مجلس میں آیا کیجئے، وہ کہتے تھے کہ نہیں، یہ لوگ حدیث کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ عیسیٰ بن ابان اچھے حافظِ حدیث تھے، ایک روز ہم دونوں نے فجر کی نماز ساتھ ہی پڑھی، اس دن امام محمد کی مجلسِ درس تھی، میں ان کے سر ہو گیا، آخر وہ امام صاحب کی خدمت میں آ ہی گئے، جب مجلس ختم ہوئی تو میں عیسی ابن ابان کو ان کے قریب لے گیا، اور عرض کی کہ یہ آپ کے بھتیجے عیسیٰ بن صدقہ الکاتب ہیں، انہیں علم حدیث کی بڑی مہارت وذکاوت حاصل ہے، میں انہیں آپ کی خدمت میں لانا چاہتا تھا مگر یہ انکار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ تم لوگ حدیث کے خلاف عمل کرتے ہو۔ یہ سن کر امام محمد علیہ الرحمہ ان کی طرف متوجہ ہوئے، اور فرمایا بیٹے! کس بات میں تم نے ہم کو حدیث کی مخالفت کرتے دیکھا ہے؟ یہ بات اس وقت تک نہ کہو جب تک ہم سے ہماری بات سن نہ لو۔

عیسیٰ بن ابان نے اس دن امام محمد علیہ الرحمہ سے حدیث کے متعلق پچیس ابواب کے بارے میں سوالات کئے، امام صاحب نے ان کے جوابات دیئے، ناسخ اور منسوخ کی وضاحت کی، اور دلائل وشواہد پیش کئے۔ جب ہم وہاں سے نکلے تو عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ میرے اور نور کے درمیان ایک حجاب تھا، اب وہ اٹھ گیا، مجھے گمان نہ تھا کہ اللہ کی اس سرزمین میں کوئی ایسا بھی

آدمی ہوگا جس کو اللہ تعالی لوگوں کے لئے ظاہر کریں، اس کے بعد انہوں نے امام محمد کی صحبت کا بڑی پابندی سے التزام کیا اور ان سے تفقہ حاصل کیا۔

رائے اور قیاس۔ جس کو امام محمد اور ابو حنیفہ کے سر پر تہمت قرار دیا گیا:

میں نے امام محمد علیہ الرحمہ کے حالات میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ رائے اور قیاس کو تہمت سمجھ کر انہیں مطعون کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں گزارش ہے کہ راوی اگر عادل اور صاحبِ ضبط واتقان ہو تو اس کا صاحبِ رائے ہونا روایت کی صداقت میں قادح نہیں ہے، اور نہ اس سے اس میں ضعف پیدا ہوگا، اور نہ اس سے راوی کی صداقت متأثر ہوگی، کیوں کہ نقلِ روایت میں اس کی امانت واحتیاط قائم اور تام ہے، اور عدالت کا تحفظ اسے کسی حرف کے کم وبیش کرنے سے مانع ہوگا، کیوں کہ روایت میں وہ صاحبِ دیانت ہے، اور اپنی سلامتِ طبع کی وجہ سے اپنی ساکھ کو محفوظ رکھے گا۔

اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ بکثرت محدثین وفقہا نے رائے وقیاس پر عمل کیا ہے، خواہ وہ اہل مدینہ ہوں یا اہل کوفہ وبصرہ اور اہل عراق ہوں، بلکہ بعض اکابر کے نام کے ساتھ لفظ ''رائے'' لگا ہوا ہے، مثلاً ربیعۃ الرائے (ابوعثمان ربیعہ بن ابی عبدالرحمان) تابعی مدنی، جو امام مالک، امام سفیان ثوری، امام شعبہ بن الحجاج، امام لیث بن سعد مصری اور ان کے طبقے کے اکابر محدثین کے شیخ ہیں۔ (متوفی ۱۳۶ھ)

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ یہی رائے حضرات حنفیہ کے حق میں تہمت اور سببِ طعن بن گئی، امام فخر الدین بزدوی نے اپنی کتاب ''اصول الفقہ'' کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے کہ۔

''ہمارے اصحاب ہی اس باب یعنی فقہ میں پیش رو ہیں، یہ حضرات کتاب وسنت کے علم اور لزومِ اتباع میں علمائے ربانی ہیں، یہی درحقیقت اصحابِ حدیث اور اربابِ معانی ہیں۔ معانی کے سلسلے میں ان کی پیشوائی تو عام طور سے علما نے تسلیم کی ہے، اسی لئے ان کے لئے اصحابِ رائے کا لقب تجویز کیا ہے، اور رائے، تفقہ ہی کا دوسرا نام ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے فرمایا ہے کہ ''کتبِ فقہ کو کتبِ رائے سے موسوم کیا جاتا ہے''۔ (مجموع الفتاویٰ ج ۱۸۔ ص ۲۴۷)

اور یہی حضرات اصحاب الحدیث بھی ہیں، بلکہ بدرجۂ اولیٰ۔ دیکھو کہ یہ اکابر کتاب کا

نسخ سنت سے جائز قرار دیتے ہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک سنت کا درجہ بھی بڑا اہم اور قوی ہے، انہوں نے مراسیل روایات پر بھی عمل کیا ہے، اور اس سلسلے میں ان کا استدلال سنت اور حدیث ہی سے ہے، انہوں ارسال کے باوجود حدیث پر عمل کرنے کو رائے کے مقابلے میں اولیٰ قرار دیا ہے، اور جن لوگوں نے مرسل روایتوں کو رد کیا ہے، وہ بہت سی سنتوں سے دستبردار ہوگئے ہیں، اور اصل کو معطل کر کے فرع پر ان کا عمل جاری ہوا، اور حضرات حنفیہ نے مجہول راوی کی روایت کو بھی قیاس پر مقدم رکھا ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک صحابی کا قول بھی قیاس سے بہتر ہے۔ امام محمد علیہ الرحمہ نے کتاب ''ادب القاضی'' میں فرمایا ہے کہ ''**لایستقیم الحدیث الا بالرای و لایستقیم الرای الا بالحدیث**'' حدیث کی درستگی و پختگی بجز رائے، اور رائے کی درستگی بجز حدیث کے نہیں ہوسکتی۔

علامہ علاؤالدین بخاری اس کی شرح ''کشف الاسرار'' ۷ار میں فرماتے ہیں کہ:

> ''اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث میں جب تک رائے کو کام میں نہ لایا جائے یعنی جب تک اس کے شرعی معنی کا جو کہ مناطِ احکام ہے، ادراک نہ کیا جائے، اس وقت تک اس کی تعمیل نہیں ہوسکتی، اسی طرح رائے وقیاس پر پر عمل جب تک حدیث کی روشنی میں نہ ہو، درست نہیں ہوتا''۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ مدظلہ فرماتے ہیں کہ اصحابِ رائے کا لقب کوفہ کے علما وفقہا کو حدیث کے ان راویوں کی طرف سے ملا ہے، جن کا سارا علم یہ ہے کہ وہ الفاظِ حدیث کے ظاہر کی خدمت کرتے ہیں، اس کے علاوہ وہ معانی کے حقائق اور استنباط کے دقائق سے کوئی واسطہ نہیں رکھتے۔ ان لوگوں کو ہر اس شخص سے انقباض ہوتا ہے جو نصوص کو سمجھنے اور علت ومناط کی تحقیق وتخریج میں اپنی عقل وفہم کو کام میں لانا چاہتا ہے، اور جو کچھ ان لوگوں نے ظاہرِ حدیث سے سمجھا ہے، اس کے علاوہ وہ مزید کچھ بحث وتحقیق کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ ایسا شخص راستے سے منحرف ہوگیا ہے، اور حدیث کو ترک کر کے رائے پر چلا گیا ہے، یہ شخص ان کے خیال میں مذموم ہے، اور اس کی روایت قابلِ ترک ہے۔

اس وصف کی وجہ سے انہوں نے بہت سے ثقہ اور قابلِ اعتماد فقہا پر جرح کی ہے۔

چنانچہ اس کی مثالیں رجالِ حدیث کے تذکروں میں بکثرت ملتی ہیں، چند نمونے ملاحظہ ہوں۔

(۱) امام بخاری کے شیخ محمد بن عبداللہ مثنی انصاری کے متعلق حافظ ابن حجر نے ''فتح الباری'' کے مقدمہ ''ھدی الساری'' میں لکھا ہے کہ ''یہ امام بخاری کے قدیم شیوخ میں ہیں، ثقہ ہیں، ابن معین وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے''۔

امام احمد نے فرمایا کہ محدثین کے نزدیک ان کی تضعیف کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ رائے سے کام لیتے تھے، رہی سماعتِ حدیث کی بات تو وہ ثابت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ان کا تذکرہ ''تذکرۃ الحفاظ للذہبی'' ج ۱۔ ص ۳۷۱ اور ''تہذیب التہذیب'' ج ۲۔ ص ۲۷۴ میں ملاحظہ ہو۔

(۲) حافظ ابن حجر نے ''ہدی الساری'' ہی میں ولید بن کثیر مخزومی کے ذکر میں لکھا ہے کہ:

> ''ابراہم بن سعد، ابن معین اور ابوداؤد نے ان کی توثیق کی ہے، ساجی نے فرمایا کہ یہ ثقہ اور ثبت تھے، ان کی حدیث قابلِ احتجاج ہے، کسی نے ان کی تضعیف نہیں کی، البتہ رائے کی وجہ سے لوگوں نے ان کی گرفت کی ہے''۔

(۳) حافظ ذہبی نے ''المغنی'' میں لکھا ہے کہ:

> ''معلیٰ بن منصور رازی، مشہور امام ہیں، ثقہ ہیں، ابوداؤد نے فرمایا کہ امام احمد ان سے رائے کی وجہ سے روایت نہیں کرتے تھے۔ امام ابوحاتم نے فرمایا کہ احمد سے پوچھا گیا کہ آپ ان کی روایت کیوں نہیں لکھتے؟ فرمایا کہ وہ شروط لکھتے ہیں، اور جو شخص شروط لکھتا ہے، بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ جھوٹ سے بچ جائے''۔

ان کا تذکرہ ''تذکرۃ الحفاظ'' ج ۱۔ ص ۳۷۷، اور ''تہذیب التہذیب'' ج ۱۰۔ ص ۲۳۸، میں پڑھئے۔ اس میں ہے کہ خود امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ معلیٰ بن منصور امام ابویوسف اور امام محمد کے بڑے اصحاب میں ہیں، اور نقلِ روایت میں نہایت معتبر ہیں۔

ملاحظہ ہو! خود امام صاحب انہیں معتبر قرار دیتے ہیں، لیکن ان سے روایت اس لئے نہیں لیتے کہ وہ اصحابِ رائے میں ہیں۔

اس طرح ان اصحابِ حدیث نے بہت سے اہل رائے کو ترک کردیا ہے، اور ان کی

روایات کو پس پشت ڈال دیا ہے۔ اصحابِ حدیث کی یہ بات سخت قابلِ گرفت ہے، اسی لئے بعض ائمہ حنابلہ مثلاً امام ابوالوفا ابن عقیل حنبلی وغیرہ نے امام احمد علیہ الرحمہ کے اس قسم کے اقوال پر کلام کیا ہے، یا ان کی کوئی مناسب توجیہ کرنی چاہی ہے۔

''مسودہ آل تیمیہ فی اصول الفقہ'' میں ہے کہ:

> ''ہمارے شیخ کے والد نے امام احمد کے اس قول ''**لایروی عن اهل الرای**'' اہل رائے سے روایت نہیں لی جائے گی، کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس پر علامہ ابن عقیل نے بہت کلام کیا ہے۔ اور عبداللہ کی روایت میں ہے کہ ''**اصحاب الحدیث لایروی عنهم الحدیث**'' اس پر قاضی ابویعلی نے فرمایا کہ یہ قول ان اہل رائے کے باب میں ہے، جن کا تعلق قدریہ وغیرہ کے متکلمین سے ہے۔

میں کہتا ہوں (یعنی علامہ ابن تیمیہ) کہ یہ توجیہ درست نہیں ہے، امام احمد بن حنبل کی تصریحات اس سلسلہ میں بہت ہیں، یہ ایک طرح کا ترک ہے۔ چنانچہ انہوں نے بعض حضرات کی توثیق کی ہے، اس کے باوجود ان کی روایت کو ترک کیا ہے، جیسے امام ابویوسف وغیرہ، اسی لئے ان کی روایتیں حدیث کی بنیادی کتابوں مثلاً صحیحین میں نہیں ہیں۔

امام ابویوسف اور امام محمد کے ساتھ محدثین کی زیادتی:

علامہ جمال الدین قاسمی علیہ الرحمہ نے اپنی ''کتاب الجرح والتعدیل'' میں لکھا ہے کہ ''اربابِ صحاح نے اہل رائے کی روایت لینے سے اجتناب کیا ہے، چنانچہ صحیح احادیث اور مسانید وسنن کی کتابوں میں ان کا نام شاید کہیں نہ ملے، جیسے امام ابویوسف، اور امام محمد علیہما الرحمہ۔ محدثین نے ان دونوں حضرات کو ہلکا کر کے رکھا ہے۔ ملاحظہ ہو میزان الاعتدال، واللہ! ان لوگوں نے ان دونوں ائمہ کے ساتھ انصاف سے کام نہیں لیا ہے۔ یہ دونوں بحر ذخار ہیں، ان کے حالات وآثار، ان کی وسعت وتبحر علمی کی شہادت دیتے ہیں، کہ بہت سے حفاظ حدیث سے ان کا رتبہ فائق ہے، اس کے لئے امام ابویوسف کی ''کتاب الخراج'' اور امام محمد کی ''مؤطا'' کا مطالعہ کر لینا کافی ہے، میں اسے بعض حضرات کے حق میں تعصب کا نتیجہ سمجھتا ہوں، کیوں کہ ان بعض حضرات کے پاس ایسا علم اور ایسا تفقہ ہے جس کو حاصل کرنا چاہئے، اور ان کے علم وعقل سے استفادہ کرنا چاہئے، مگر وائے بر عصبیت!۔

بعض محدثین کی رائیں ائمہ اہل رائے کے حق میں ایسی ملتی ہیں جنہیں پڑھنے کے بعد شرم آتی ہے، انہیں لکھنا تو درکنار! اوراس کا سبب بس اختلافِ مشرب ہے، اور انہیں وہم ہوگیا ہے کہ یہ مخالفت ہے۔ اور دوسرا سبب یہ ہے کہ ان کی رسائی ان ماخذ ومدارک تک نہیں ہوئی جن تک پہونچنے میں ہوسکتا ہے کہ یہ ائمہ اہل رائے برحق ہوں۔ حق کسی ایک متعین گروہ میں منحصر ہوکر رہ جائے، یہ محال ہے۔ اور منصف وہ ہے کہ مدارک کی تحقیق وتدقیق کرلے اوراس کے بعد کوئی فیصلہ کرے۔

احادیث وسنت کے جمع کرنے والوں کی ساری خواہش ان لوگوں کے حق میں رہی ہے جوشہر درشہر چلتے رہے، اور حفظِ حدیث میں شہرت پاتے رہے، اور سنت کے علم اوراس کی تحصیل میں انہیں خصوصیت حاصل رہی۔ اور علمائے رائے اس چیز کے ساتھ مشہور نہیں ہوئے، بلکہ ان کے بارے میں یہ خبر اڑادی گئی کہ وہ حدیث میں بھی عقل ورائے ہی کو فیصل بناتے ہیں، حالانکہ ان کی مسند روایتیں معروف ہیں۔ اللہ تعالیٰ سب سے راضی ہو اور ہمارا اوران کا حشر انہیں لوگوں کے زمرے میں کرے جن پر اللہ کا انعام ہوا۔

علامہ احمد شاکر علیہ الرحمہ نے مسند امام احمد بن حنبل کے تعلیقات میں لکھا ہے کہ:

> ’’ابو یوسف قاضی ثقہ ہیں، صدوق ہیں، ان کے بارے میں لوگوں نے ناحق قیل وقال کیا ہے۔ ان کا تذکرہ امام بخاری نے ’’تاریخ کبیر‘‘ ۲/۴:۳۹۷ میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ لوگوں نے انہیں چھوڑ دیا ہے۔ اور ’’ضعفاء‘‘ ص۔۳۸ میں کہا ہے کہ انہیں یحییٰ اور ابن مہدی وغیرہ نے ترک کیا ہے، ان کا ذکر امام ذہبی نے ’’میزان الاعتدال‘‘ ۴/۴۴۸ میں، حافظ ابن حجر نے ’’لسان المیزان‘‘ ۶/۳۰۰ میں کیا ہے، اور خطیب نے بھی ’’تاریخ بغداد‘‘ میں ان کا طویل تذکرہ ۱۴/۲۴۲۔۲۶۲ میں تحریر کیا ہے:

ان کے سلسلے میں انصاف کی بات وہ ہے جسے خطیب نے احمد بن کامل سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ’’یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل، اور علی بن مدینی کا نقل ودرایت میں امام ابو یوسف کی ثقاہت میں کوئی اختلاف نہیں ہے‘‘۔

☆☆☆☆☆

ماخذ: الماثر۔ جولائی (۱۹۹۶ء) تا مارچ (۱۹۹۷) یہ مضمون جلد ۵ شمارہ ۱ تا ۳ شائع ہوا ہے۔

حاشیہ

(۱) تقریر کا مطلب یہ ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ کے سامنے یا آپ کے علم میں کوئی کام ہوا ہو، اور آپ نے اس پر انکار نہ فرمایا ہو، تو گویا آپ نے اس کی اجازت دی ہے، یہی آپ کا سکوت اور عدمِ انکار تقریر کہلاتا ہے۔ (مترجم)

(۲) امام ابن جریر طبری نے خلیفہ منصور کا طویل تذکرہ لکھا ہے، چنانچہ ۵۴ صفحہ میں ان کے حالات و واقعات اور اس کی وصیتوں کو لکھا ہے، ۸/۵۴ سے ۸/۱۰۸ تک۔ امام زرقانی نے مؤطا کی شرح کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ مہدی اور ہادی نے امام مالک سے مؤطا کی سماعت کی تھی، اور ہارون رشید اور اس کے تینوں بیٹوں، امین، مامون اور موتمن نے امام مالک سے مؤطا کا درس لیا، قرون اولیٰ میں علم کے باب میں بادشاہوں کی یہ دلچسپی تھی، اس سے اندازہ ہوتا ہے [کہ] خود خلیفہ منصور جو اور اچھے دور میں تھا، اسے علم سے کتنا شغف رہا ہوگا۔

(۳) کھجور کی کاشت کے سلسلے میں انصار مدینہ کے یہاں ایک خاص طریقہ رائج تھا، جس کو رسول اللہ ﷺ نے ٹوٹکا سمجھ کر اشارۃً منع فرما دیا، مگر اس کے بعد کھجوریں کم آئیں، اس وقت آپ نے انہیں اس طریقہ کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ”تم لوگ اپنے دنیاوی معاملات سے زیادہ واقف ہو“۔

دیکھئے یہاں پیغمبر نے کاشت کے ایک خاص طریقے میں دوسروں کی واقفیت کا اظہار کیا، کیوں کہ کاشتکاری آپ کا فن نہ تھی۔ (مترجم)

(۴) آداب شرعیہ میں ابن مفلح حنبلی نے حضرت ربیع مرادی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے تھے کہ ”اگر امام محمد بن حسن اپنی عقل کے معیار سے کلام کرتے تو ہم ان کی بات سمجھ نہیں سکتے تھے، لیکن وہ ہماری عقل وفہم کے معیار سے گفتگو کیا کرتے تھے“۔

متعلقاتِ حدیث

(۱) شرح مسند احمد اور محدث اعظمی کے علمی استدراکات

(۲) استدراکات علمیہ

(۳) استدراکات علمیہ

(۴) ضعیف اور موضوع احادیث

(۵) کتابت حدیث کے اصول وقواعد

(٦) محدث کبیر کی اسناد حدیث

(۷) محدث کبیر کی اسناد حدیث

(۸) محدث کبیر کی اسناد حدیث

شرح مسند احمد
اور
محدث اعظمی کے علمی استدراکات

مسند امام احمد اہل علم کے حلقہ میں محتاج تعارف نہیں ہے، یہ امام احمد بن حنبل کا حدیث کے سلسلے میں ایک نادر اور عجیب کارنامہ ہے۔ صحیح احادیث کی جتنی بڑی تعداد اس میں یکجا کردی گئی ہے، اس کے نظیر ملنی مشکل ہے۔ امام احمد نے اس عظیم القدر کتاب میں اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ بے اصل اور موضوع روایات نہ درج کی جائیں، اور نہ ایسے راویوں کی روایات لی جائیں، جو کذب اور وضع کے ساتھ مُتّہم ہوں، لیکن اس کے ساتھ اس بات کا بھی اہتمام رہا کہ معتبر احادیث کا بڑے سے بڑا ذخیرہ جمع ہو جائے۔ چنانچہ خود امام احمد فرماتے ہیں۔

”ان هذا لكتاب جمعته و اتقنته من اكثر من سبع مأة و خمسين الفاً فما اختلف المسلمون من حديث رسول اللهﷺ فارجعوا اليه فان كان فيه و الا فليس بحجة“. (خصائص المسند) مسند احمد بشرح احمد محمد شاکر ج ا۔ص ا)

ترجمہ! اس کتاب کو میں نے ساڑھے سات لاکھ احادیث سے زیادہ سے انتخاب ومرتب کیا ہے، اگر رسول اللہﷺ کی احادیث کے بارے میں مسلمانوں میں اختلاف ہو تو اس کی جانب رجوع کرو، اگر اس میں موجود ہے تو خیر ورنہ وہ حجت نہیں۔

ساڑھے سات لاکھ یا اس سے زیادہ احادیث کا تذکرہ جو آپ کتبِ احادیث میں پڑھتے ہیں، اس پر چونکئے مت۔ یہ خیال نہ کیجئے کہ یہ ساری احادیث متن اور مضمون کے لحاظ

سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جو لوگ فنِ حدیث کی اصطلاحات سے ناواقف ہیں، انہیں یہ دھوکہ اکثر ہوتا ہے، حدیث کے معاندین اور مخالفین اسی کثرتِ تعداد کا نام لے لے کر مسلمانوں کو گمراہ کرتے ہیں، کہ جب احادیث اس کثرت سے وضع ہوئیں کہ لاکھوں لاکھ احادیث کے ذخیرے سے بس یہ چند ہزار صحیح نکلی ہیں، تو ان کا بھی کیا اعتبار؟ لیکن خوب سمجھ لینا چاہئے کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ احادیث کی کثرتِ تعداد میں بہت کچھ دخل ان کی سندوں اور راویوں کے تعدد کا ہے۔ ایک ہی مضمون کی حدیث ایک ہی شخص اگر دس مختلف اساتذہ اور رواۃ سے لیتا ہے تو ہمارے آپ کے نزدیک تو وہ ایک حدیث ہے، مگر محدثین کی اصطلاح میں وہ دس حدیثیں ہیں، پھر محدثین جو کسی حدیث پر صحت، قوت، اور ضعف کا حکم لگاتے ہیں، وہ زیادہ تر سند کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ایک روایت کی ایک سند قوی ہو اور دوسری سند ضعیف یا موضوع ہو، بس باوجودیکہ حدیث کا مضمون صحیح ہے، لیکن اس خاص سند کے اعتبار سے محدثین فرمائیں گے کہ یہ روایت ضعیف یا موضوع ہے، اس لئے کسی روایت کے بارے ضعیف یا موضوع کا حکم دیکھ کر بغیر علم کے اس مضمون سے بدگمان نہیں ہونا چاہئے۔ اسی طرح محدثین کی اصطلاح میں صحابہ وتابعین کے آثار بھی احادیث کے شمار میں آتے ہیں، ان سے احادیث کی تعداد بڑھ جاتی ہے۔ (حوالہ مذکورہ)

امام احمد حنبل نے اپنے صاحبزادے عبداللہ سے فرمایا کہ:

"احتفظ بهذا المسند فانه سيكون للناس اماماً"۔ (مقدمہ مسند احمد مذکور ج ا۔ ص ۱۰ بحوالہ مناقب احمد لابن جوزی۔ ص ۱۹۱)

اس مسند کو حفظ کرلو یہ لوگوں کے لئے رہنما اور پیشوا ثابت ہوگی۔

بلاشبہہ یہ جلیل القدر کتاب اسی شان کی ہے، لیکن حضرت الامام نے اس کو ابواب و فصول پر مرتب نہیں کیا ہے، بلکہ حضرات صحابہ کرام جو حدیث کے اصل اور بنیادی راوی ہیں، ان کے لحاظ سے جمع کیا ہے، یعنی ایک صحابی کی جتنی روایات ہیں، خواہ وہ کسی موضوع سے متعلق ہوں، سب کو ایک جگہ جمع کردیا ہے۔ اس ترتیب کی وجہ سے اس سے استفادہ خاصا دشوار ہے، کسی کو پوری کتاب حفظ ہو تو وہ استفادہ بسہولت کرسکتا ہے، لیکن اس عظیم الشان ذخیرے کو حافظہ کی

گرفت میں لانا اور اسے یاد رکھنا کتنوں کے بس کی بات ہے؟۔

اسی دشواری کے احساس سے مشہور حافظ حدیث امام ذہبی نے فرمایا ہے:

”فلعل الله تبارک وتعالی ان یقبض لهذا الدیوان السامی من یخدمه ویبوب علیه ویتکلم علی رجاله ویرتب هیئته ووضعه فانه محتو علی اکثر الحدیث النبوی وقل ان یثبت حدیث الا وهو فیه“ (**المصعد الاحمد**) مسند احمد ج ۱۔ ص ۳۹)

ترجمہ! شاید اللہ تعالی اس عظیم القدر ذخیرۂ حدیث کے لئے کوئی ایسا آدمی مقدر فرمائے جو اس کی خدمت کو لے، اس پر ابواب قائم کرے، اس کے رواۃ پر گفتگو کرے، اس کی ہیئت ووضع کو ازسرنو مرتب کرے، کیونکہ یہ بیشتر احادیث پر مشتمل ہے، اور کم ایسا ہے کہ کوئی حدیث ثابت ہو اور اس میں نہ ہو۔

محدث اعظمی کے قلمی مسودات میں ایک مضمون ملا، اس میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس کتاب کو علامہ ابن زکنون (علاؤالدین علی بن حسین بن عروہ ابوالحسن شرقی ثم دمشقی المعروف بابن زکنون، متوفی ۸۷۳ھ) نے بخاری کے طرز پر مرتب کیا تھا، چنانچہ علامہ سخاوی لکھتے ہیں:

”انه یرتب المسند علی ابواب البخاری وسماه الکواکب الدراری فی ترتیب مسند الامام احمد علی ابواب البخاری وشرحه فی مأة وعشرین مجلداً“. (الضوء اللامع ج ۵۔ ص ۲۱۴)

انہوں نے مسند کو ابواب بخاری کی ترتیب پر مرتب کیا، اور اس کا نام ”**الکواکب الدراری فی ترتیب مسند الامام احمد علیٰ ابواب البخاری**“ رکھا، اور اس کی شرح ایک سو بیس جلدوں میں کی۔

محدث اعظمی اپنی کتاب ”دست کار اہل شرف“ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

> ”الکواکب الدراری“ کی صرف ایک ضخیم جلد ”کتاب الزکوۃ سے کتاب الحج“ کے آخر تک رام پور کے کتب خانے میں موجود ہے، جو ان کے داماد ابراہیم بن محمد کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے، اس کی قدر وقیمت کا اندازہ مطالعہ ہی سے ہوسکتا ہے۔ (ص۔ ٦٩)

مسند احمد مکمل پہلی مرتبہ مصر میں ۱۳۱۳ھ میں معمولی کاغذ پر باریک حروف میں طبع ہوئی، اس کے بعد عرصہ دراز تک دوبارہ طباعت کی نوبت نہیں آئی۔ ۱۳۶۵ھ میں مصر ہی کے ایک نامور عالم ومحقق علامہ احمد محمد شاکر کو اللہ تعالی نے توفیق بخشی، کہ انہوں نے برسہا برس کی عرق ریزی اور جانکاہی کے بعد اس کی نئی طباعت کا انتظام کیا، انہوں مطبوعہ نسخے کا دوسرے مخطوطہ صحیح نسخوں اور دوسرے مراجع سے مقابلہ کیا، اغلاطِ کتاب کی تصحیح کی، حدیثوں پر نمبر لگائے، مشکل الفاظ کی شرح کی، رواۃ کے سلسلے میں تحقیقات کیں، جرح وتعدیل کے لحاظ سے ان کی حیثیتیں متعین کیں، تا کہ اس بحرِ ذخار سے استفادہ سہل ہو۔ ان فہرستوں میں سب سے اہم اور مفید فہرست وہ ہے، جو مسائل واحکام کے اعتبار سے مرتب کی گئی ہے، اس فہرست نے استفادہ کو بہت سہل کر دیا ہے۔

شیخ احمد محمد شاکر کا علامہ ابن زکنون کے بعد یہ ایک زبردست کارنامہ ہے، اور اس سلسلے میں وہ اپنے بعد والوں کے پیش رو ہیں، بعد کے لوگوں نے اس پر مزید کام کئے، لیکن اولیت کا سہرا انہیں کے سر ہے۔

شیخ کی مرتب کردہ جلدیں وقفہ وقفہ سے شائع ہو کر اہل علم کے پاس پہونچتی رہیں، پہلی جلد ۱۳۶۵ھ مطابق ۱۹۴۶ء میں طبع ہوئی، شیخ کی مساعی جمیلہ جوں جوں آگے بڑھتی رہیں، اور معلومات ومطالعہ کا دائرہ پھیلتا رہا، انہیں ضرورت محسوس ہوتی گئی کہ پچھلی جلدوں میں جو کوتاہیاں اور غلطیاں رہ گئی ہیں، ان کی تلافی کی جائے، چنانچہ انہوں نے تیسری جلد میں ’الاستدراک والتعقیب‘ کا ایک نیا عنوان قائم کیا، اس میں جہاں انہوں نے خود استدراکات لکھے وہیں دوسرے اہل علم ونظر کو اس کتاب کی تحقیقات پر دعوتِ نقد دی، چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

> ”مجھے تمام دنیا کے علمائے حدیث سے امید ہے کہ جیسے جیسے ان کے پاس مسند کی جلدیں پہونچتی رہیں گی، اس کی احادیث کے سلسلے میں جہاں کہیں نقد ونظر، استدراک واضافہ کی ضرورت محسوس کریں گے، میرے پاس تحریر کر کے بھیجتے رہیں گے، ان کی یہ تحریرات میرے لئے قابلِ اہتمام اور باعثِ استفادہ ہوں گی، پھر میں خود اپنے طور پر ان کی تحقیق کروں گا، اس بحث وتحقیق کے بعد جیسی رائے قائم ہوگی، اگلی جلدیں ان کے حوالہ سے شائع کر دی جائیں گی۔ (مسند احمد ج ۳۔ ص ۳۶۵)

محدث جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمان اعظمی نور اللہ مرقدہ کو (جیسا کہ ان کے مکتوب سے ظاہر ہے) اس کی پہلی جلد شروع ہی میں دستیاب ہوگئی تھی، اور اس کا بغور مطالعہ کیا، مگر بعد کی آٹھ جلدیں کئی سال کے بعد ملیں، مولانا ان سب کا نہایت غور وتدبر سے مطالعہ کیا، مولانا کا مطالعہ سرسری نہیں ہوتا تھا، ایک ایک لفظ پر نگاہِ تعمق ڈالتے تھے۔ حافظہ محدثین کرام کے حافظے کی طرح نہایت قوی تھا، حدیث ورجال کی کتابوں پر بڑی گہری نظر تھی، اور معلومات پر بڑا قابو تھا۔ پڑھا اور بہت اہتمام کے ساتھ پڑھا، جہاں جہاں ضرورت ہوئی نوٹ لکھتے گئے، اس سلسلے میں پہلا خط جو محدث کبیر نے علامہ احمد محمد شاکر کو تحریر کیا ہے، اس میں لکھتے ہیں:

> ’’آج سے دس سال قبل میں نے مسند احمد کی پہلی جلد جو آپ کی شرح کے ساتھ طبع ہوئی ہے، ایک صاحب کے نجی کتب خانہ میں دیکھی تھی، اس کے بعد برابر سنتا رہا کہ اس کی جلدیں شائع ہو رہی ہیں، لیکن وہ مجھے دستیاب نہ ہوسکیں، پھر حسنِ اتفاق کی اس کی ابتدائی نو جلدیں مجھے یکجا جامعہ مفتاح العلوم کے کتب خانہ میں مل گئیں، اس کے مہتمم انہیں بمبئی سے خرید کر لائے تھے، اس جامعہ میں مَیں نے ۱۳۴۹ء سے ۱۳۶۹ء تک پڑھایا ہے، میں نے وہاں سے بطور عاریت کے یہ جلدیں حاصل کیں‘‘۔

پھر شیخ کے کارنامے کی توصیف وتعریف اور اعتراف وشکر کے بعد لکھتے ہیں:

> ’’ان جلدوں کا مطالعہ کرتے وقت میں نے کچھ ملاحظات واستدراکات لکھے ہیں، انہیں آپ کے ملاحظے کے لئے بھیجتا ہوں، آپ انہیں دیکھ لیں، اگر آپ کو ان سے اتفاق ہو، اور ان پر شرح صدر ہو تو بہتر ہے، ورنہ میں نے علم کی امانت ادا کردی ہے‘‘۔

شیخ محقق نے حضرت محدث اعظمی کے ملاحظات کو بہت اہتمام وتوجہ سے دیکھا، اور ان میں سے بیشتر کو بہت پسند کیا اور قبول کیا، کہیں کہیں کچھ اختلاف بھی کیا۔ یہ شیخ کے وسعتِ قلب کی دلیل ہے کہ انہوں نے ان ملاحظات کو پندرہویں جلد کے آخر میں بتمام وکمال شائع کردیا، اور اس میں مزید تحقیقات کی درخواست کی۔ چنانچہ حضرت مولانا نے دوبارہ پانچویں جلد تک کچھ اور ملاحظات لکھے، اور انہیں ارسال کیا، لیکن اللہ کو منظور نہ تھا، ابھی سولہ جلدیں شائع ہوئیں تھی کہ شیخ احمد محمد شاکر کا بلاوا حضرت حق سے آگیا، اور وہ اپنی خدمات کا صلہ حاصل کرنے بارگاہ قدس میں

حاضر ہوگئے۔ شیخ احمد محمد شاکر نے حضرت محدث کبیر کے ملاحظات کو دیکھنے کے بعد جو خط لکھا ہے، اس کے بعض اقتباسات قابل ملاحظہ ہیں:

> ”حضرت الاخ العلامة الکبیر المحقق الاستاذ حبیب الرحمان الاعظمی
>
> جائنی کتابکم النفیس.... اما استدراتکم فکلها نقیة عالیةولا اقول هذا مجاملة..... واشکرکم خالص الشکر علی هذه العنایة الجیدة وارجوا ان تزیدونی من اشاراتکم وارشاداتکم خدمة للسنة النبویة المطهرة وانتم کما رأیت من علمکم من اعظم العلما بهذا لعصر ،فالحمدلله علی توفیقکم“.
>
> کتبه المخلص احمد محمد شاکر
>
> آپ کا نفیس گرامی نامہ ملا، آپ کے تمام استدراکات نہایت عمدہ اور بلند رتبہ ہیں، میں یہ بات محض آپ کو خوش کرنے کے لئے نہیں کہہ رہا ہوں۔ اس عظیم توجہ فرمائی پر خلوص دل کے ساتھ آپ کا شکرگزار ہوں، اور مجھے امید ہے کہ آپ سنتِ نبویہ مطہرہ کی خدمت کے جذبے سے مجھے مزید مشوروں اور رہنمائیوں سے نوازیں گے، اور جہاں تک میں نے آپ کے اس کام کو دیکھ کر سمجھا ہے، میرا خیال ہے کہ آپ اس زمانے میں سنتِ نبویہ کے عظیم تر علما میں سے ایک ہیں۔ فالحمد لله

اس خط کے علاوہ جب انہوں نے پندرہویں جلد کے اخیر میں ”الاستدراک و التعقیب“ کے تحت ان استدراکات کو شائع کیا تو تمہید میں تیسری جلد کی مذکورہ بالا تحریر کا حوالہ دے کر لکھا کہ:

> ”میں نے شوال ۱۳۶۶ھ میں یہ تحریر لکھی تھی، پھر کئی سال مسلسل گزر گئے، مگر کہیں سے کوئی آواز نہیں آئی، حالانکہ مجھے اس کی بڑی آرزو تھی، کیونکہ علم ایک امانت ہے، خصوصاً کتاب وسنت کا علم، پھر میرے پاس ایک بزرگ کا خط آیا، مجھے ان سے شرفِ تعارف حاصل نہ تھا، لیکن ان کے مکتوب سے ان کے علم وفضل کا اور بحث ونظر میں ان کی تحقیق وتدقیق کا اندازہ ہوا، ان کا یہ مکتوب ۲۶/ ذی قعدہ ۱۴۷۵ھ کا لکھا ہوا ہے، اس میں جلد اول سے جلد ثامن تک نہایت قابل قدر اور دقیق استدراکات ہیں، یہ صاحب ہیں، العلامة الاستاذ حبیب الرحمان

الاعظمی سابق خادمِ حدیث جامعہ مفتاح العلوم مئو، اور حال ممبر اسمبلی اتر پردیش، چونکہ پہلے میں نے وعدہ کیا تھا، نیز ان دقیق ابحاث سے چونکہ مجھے بڑی مسرت ہوئی ہے، اس لئے ان کے استدراکات کو انہیں کی عبارت میں مختلف مقامات میں ''قال الاعظمی'' کے عنوان سے درج کروں گا، ان میں سے جو کچھ میری تحقیق کے مطابق ہوگا، اس پر کوئی نوٹ نہیں تحریر کروں گا، اور جہاں میری رائے ان کی رائے سے کچھ مختلف ہوگی (اور ایسے مقامات بہت کم ہیں) وہاں جو کچھ میرے نزدیک درست ہوگا، تحریر کروں گا''۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۵۱)

اس تعارف کے بعد حضرت محدث کبیر کے استدراکات کے چند نمونے ملاحظہ ہوں، اس سے پہلے بطور خاص یہ بات میں ذہن میں رکھئے کہ وقت کا بڑا منجھا ہوا تجربہ کار محقق و محدث پوری تحقیق و تدقیق کے ساتھ، بیس پچیس سال کے عرصہ سے میدانِ تحقیق میں اترا ہوا ہے، اس کی نظر بڑی وسیع ہے، اس کے وسائل و ذرائع زیادہ ہیں، مصر جیسی قدیم علمی جگہ ہے، جہاں علم و حکمت کے گراں قدر ذخائر دستیاب ہیں۔ کثرتِ مزاولت کی وجہ سے اسے فنِ حدیث میں کافی بصیرت حاصل ہو چکی ہے، اور وقفہ وقفہ سے مسند احمد کی ایک ایک جلد شائع کرتا ہے، اس کی ہر جلد تحقیق و تدقیق کے موتیوں سے مالا مال ہے، ان موتیوں کی چمک دمک سے اہل علم کی نگاہیں خیرہ ہیں، اس نے نو سال پہلے اہل علم کو، ساری دنیا کے اہل علم کو دعوتِ نقد و نظر دی، کام بھی اہم تھا، دعوت بھی قابلِ لحاظ تھی، محققین موجود تھے، مستشرقین بھی علم و تحقیق کا جھنڈا اٹھائے ہوئے تھے، مگر نو سال کی مدت میں کوئی آواز نہیں آئی، اور امید کی کرن پھوٹی تو ہندوستان جیسے ظلمت کدہ کے ایک گوشے سے۔ اور یہ نو سال بھی اس لئے لگے کہ جس نے یہ آواز لگائی، جس نے یہ روشنی دکھائی، اس کو یہ جلدیں دستیاب ہی نہ تھیں، پھر جب دستیاب ہوئیں تو تاخیر نہیں ہوئی، یہ آواز ایک ایسے شخص کی تھی جو عالم عرب ہی میں نہیں، اس وقت اپنے دیار میں بھی کچھ زیادہ نامور نہ تھا۔ اس کے پاس وسائل بھی کم تھے، اس کے پاس علمی کتابوں کا ذخیرہ بھی نہ تھا، اس کی جگہ کوئی اہم علمی جگہ نہ تھی، لیکن اس کو علم کی جستجو تھی، مطالعہ و تحقیق کا بے پناہ شوق تھا، وہ اس کے لئے جگہ جگہ سفر کرتا تھا، اس کا حافظہ غضب کا تھا، اسے علمِ حدیث سے عشق تھا، اس عشق اور اس حافظہ نے اسے علم کا پیکر بنا دیا، اس نے گویا چیونٹیوں کے منہ سے دانہ دانہ اکٹھا کیا تھا، دنیا بھر میں کسی نے شیخ

محقق کی امید پوری نہ کی، یہ امید پوری ہوئی تو ایک ایسے شخص سے جس سے اس کا کوئی تعارف نہ تھا، پھر اس نے کھلے دل سے اعتراف کیا، کہ یہ استدراک لکھنے والا وقت کا عظیم تر عالم ہے۔

محدث اعظمی کے استدراکات بغور دیکھنے کے بعد اس کو کئی حصوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) ایسے استدراکات جن تعلق متنِ حدیث یا سند کی تصحیح سے ہے۔

(۲) ایسے ملاحظات جن کا تعلق سندوں کے رجال اور روات سے ہے۔

(۳) وہ تنقیدات و تصحیحات جو احادیث کی شرح اور ان کے الفاظ کی تفسیر سے متعلق ہیں۔

(۴) ایسی تحقیقات جو کسی ایسی حدیث کے متعلق ہیں، جو شارح محقق کو باوجود تلاش و جستجو کے نہیں مل سکیں۔

(۵) کوئی کوئی استدراک شارح کے استنباط سے متعلق ہے۔

(۶) بعض جگہ طباعت کی غلطی کی نشاندہی کی گئی ہے۔

(۷) کہیں شیخ محقق کی کسی بات کو مدلل کیا گیا ہے۔

ہم ان میں سے ہر ایک کی چند مثالیں دیں گے، ان میں سے بعض تو وہ ہوں گی جو شائع ہو چکی ہیں، ان کا حوالہ دے دیا جائے گا، اور بعض حضرت مولانا کے قلمی مسودات کی شکل میں ہیں، ان کا کوئی حوالہ نہ ہوگا، علی الترتیب مثالیں ملاحظہ ہوں، سہولت کے لئے جلد صفحہ اور حدیث کے نمبرات لکھ دیئے گئے ہیں۔

متن حدیث کی تحقیق

(۱) ج ۲۔ص ۷۷۔ح ۸۴۹

”وتجعلون رزقکم انکم تکذبون“۔اس میں ” رزقکم“ کی تفسیر ”شرککم“ کی گئی ہے۔(قال شرککم)

محدث اعظمی نے لکھا کہ یہ صحیح نہیں ہے، صحیح ” شکرکم “ ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اسی کتاب کی ج ۲۔ص ۱۵۴ پر یہ لفظ آیا ہے، اور یہی لفظ ترمذی میں بھی موجود ہے۔(دیکھئے ترمذی مع تحفۃ الاحوذی للمبارکفوری ج ۴۔ص ۱۹۲)

(۲) **والله ان رجاء هذه الامة بعد مأة عام**۔ یہ عبارت ج ۲۔ ص ۹۲۔ ح ۱۷۷ میں بھی ہے، اور ص ۹۵۔ ح ۱۸۷ میں بھی ہے۔ دونوں جگہ شارح محقق نے لفظ ''رجاء'' کو باقی رکھا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، یہاں پر درست لفظ ''رخاء'' بخاء المعجمہ ہے۔ چنانچہ اسی جلد کے ص ۲۸۰ پر یہ لفظ آیا ہے۔ حدیث ۱۱۸۷ (اس روایت میں ''**انما رخاء هذه وفرجها بعدالمأة**'' کا لفظ ہے، اس میں ''**فرجها**'' کے اضافہ نے ''**رخاء**'' کو متعین کر دیا ہے۔ اعجاز) نیز ''مشکل الآثار'' ج ۱ ص ۱۶۱ ''کنز العمال'' ''مجمع الزوائد'' اور ''مستدرک حاکم'' میں بھی ''رخاء'' کا لفظ آیا ہے۔

(۳) ج ۴۔ ص ۸۷۔ ح ۲۳۱۳

لاتستقبلوا والاتحفلوا، ولا ینعق بعضکم لبعض۔ اس میں شارح محقق نے ''**ولا ینعق**'' کو ''**نعیق**'' سے مشتق سمجھا ہے، مگر ایسا نہیں ہے۔ ترمذی شریف میں بھی یہ حدیث موجود ہے، درحقیقت یہ لفظ ''**ولا ینفق بعضکم لبعض**'' ہے، اور یہی اپنے ماقبل کے دونوں لفظ کے معنوی حیثیت سے مناسب بھی ہے۔

(۴) ج ۴۔ ص ۲۰۵۔ ح ۲۵۹۷

''**لو ان احدکم اولو ان احدهم اذا اتی امرأته قال اللهم جنبنی الشیطان وجنب الشیطان مارزقنی ثم کان بینهما ولا والا لم یسلط علیه الشیطان اولم یضره الشیطان**''۔

اس حدیث میں کلمہ ''الا'' زائد ہے، شارح کو چاہئے تھا کہ اسے ذکر کر دیتے، ورنہ اس کی کوئی اور توجیہ کئے ہوتے۔

اس کے زائد ہونے اور ناسخین کی طرف سے اضافہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام احمد نے محمد بن جعفر عن شعبہ عن منصور کے طریق سے اس کو روایت کیا ہے، امام بخاری نے آدم عن شعبہ کے طریق سے اس کی تخریج کی ہے، بخاری کے الفاظ یہ ہیں۔

''**لو ان احدکم اذااتی اهله قال اللهم جنبنی الشیطان وجنب الشیطان مارزقنی فان کان بینهما ولا یضره الشیطان او لم یسلط علیه**''۔

اس میں ''**لم یسلط**'' سے پہلے کلمہ ''الا'' نہیں ہے۔

اسی روایت کو امام مسلم نے جریر عن منصور کے طریق سے نقل کیا ہے، اور اس کا متن بھی ذکر کیا ہے، پھر مذکورہ بالا روایت کی سند یعنی محمد بن جعفر عن شعبہ کے طریق سے بھی اس کی تخریج کی ہے، مگر حدیث کے الفاظ نہیں نقل کئے ہیں، صرف یہ کہا ہے کہ "**بمعنی حدیث جریر غیر ان شعبة لیس فی حدیثه ذکر بسم الله**". میں کہتا ہوں کہ حدیث جریر میں لفظ "الا" نہیں ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں۔ "**لو ان احدهم اذا اراد ان یاتی اهله قال بسم الله اللهم جنبنا الشیطان وجنب الشیطان ما رزقنا، فانه ان یقدر بینهما ولافی ذالک لم یضره الشیطان ابداً**".

حافظ ابن حجر نے فتح الباری ج ۹۔ ص ۱۸۱ میں تحریر فرماتے ہیں کہ امام مسلم اور امام احمد کے یہاں شعبہ کی روایت میں "**لم یسلط علیه الشیطان اولم یضره الشیطان**" ہے۔ دیکھئے حافظ ابن حجر مسند احمد سے "**لم یسلط**" نقل کرتے ہیں "**الالم یسلط**" نہیں نقل کرتے۔

امام طیالسی نے بھی اپنی مسند میں اس حدیث کو "حدثنا شعبہ عن منصور والاعمش" کہہ کر نقل کیا ہے، اس میں بھی کلمہ "الا" نہیں ہے۔

(۵) ج ۲۔ ص ۲۷۳۔ ح ۱۱۶۷

سند میں مسعر بن الحکم آئے ہیں، یہی لفظ قدیم عبارت میں بھی ہے، لیکن صحیح مسعود بن الحکم ہے۔ چنانچہ اسی جلد میں ص ۲۴۷۔ ح ۱۰۹۴ میں مسعود بن الحکم ہی ہے۔

لیجئے چند منٹ میں آپ نے بغیر کسی محنت کے کئی مثالیں پڑھ لیں، مگر خیال کیجئے ان تحقیقات ومعلومات کے لئے کیسی کچھ جگر کاوی اور دماغ سوزی کرنی پڑی ہوگی۔ ہر ہر بات کے لئے مختلف ذخائر سے دلائل فراہم کر لینا کیا ہر کسی کے بس کی بات ہے؟۔

رجال ورواۃ پر استدراک:

(۱) ج ۴۔ ص ۶۸۔ ح ۲۲۶۵

"**حدثنا اسماعیل بن عمر حدثنا ابن ابی ذئب عن شعبه عن ابن عباس**"۔ اس سند کو شارح محقق نے منقطع قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ شعبہ بن الحجاج اگرچہ امامِ جرح وتعدیل ہیں، ثقہ و مامون ہیں، ثبت اور حجت ہیں، لیکن انہوں نے حضرت

عبداللہ بن عباس کونہیں پایا ہے۔

اس پر محدث اعظمی نے نقد کیا کہ یہ شعبہ جو حضرت عبداللہ بن عباس سے روایت بیان کررہے ہیں، وہ شعبہ نہیں ہیں جو ابن حجاج ہیں، امام اہل فن ہیں۔ بلکہ یہ شعبہ مولی ابن عباس ہیں، جن کا تذکرہ ’’تاریخ بخاری‘‘ ۲/۲/۲۴۴ میں ہے۔ اس میں ہے کہ بشر بن عمر نے شعبہ کے متعلق جن سے ابن ابی ذئب روایت کرتے ہیں، امام مالک سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ثقہ نہیں ہیں۔ اسی طرح ابن ابی حاتم نے ’’کتاب الجرح والتعدیل‘‘ ۲/۱/۳۶۷، ۳۶۸ میں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور امام احمد سے نقل کیا ہے کہ **’’ماادری بہ باساً‘‘** اور ابن معین سے نقل کیا ہے کہ **’’لا يكتب حديثه‘‘** ابوحاتم سے یہ کہ **’’لیس بقوی‘‘** اور ابوزرعہ سے یہ کہ ’’مدینی ضعیف الحدیث‘‘ ہیں۔ یہ تہذیب کے رجال میں سے ہیں۔ شیخ محقق اس پر لکھتے ہیں۔

’’هذا استدراک جيد نفيس جزاء الله خيراً‘‘.

> ’’پھر لکھتے ہیں کہ شعبہ مولی ابن عباس کو اس سے پہلے ہم حدیث ۲۰۷۳ میں بیان کرچکے ہیں، اور اس کے بعد حدیث ۲۸۰۱ میں بھی کہ وہ ’’حسن الحدیث‘‘ ہیں، یہاں ہم سے غلطی ہوگئی کہ ہم انہیں شعبہ بن الحجاج سمجھ لیا‘‘۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۶۴)

(۲) ج ۴۔ ص ۱۵۹۔ ح ۲۴۷۸

’’حدثنا عبدالله بن وليد العدنی قال حدثنا سفيان عن دويد عن اسماعيل بن ثوبان عن جابر بن زيد عن ابن عباس‘‘.

اس پر حاشیہ میں شیخ محقق نے فرمایا کہ یہ دوید بصری ہیں، اور یہ ثقہ ہیں..... ان کا تذکرہ امام ذہبی نے ’’میزان الاعتدال‘‘ میں کیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے ’’لسان المیزان‘‘ میں ان کی پیروی کی ہے، لیکن ’’تعجیل المنفعۃ‘‘ میں اسماعیل بن ثوبان کے تذکرے میں ان سے چوک ہوگئی ہے، انہوں نے اس میں لکھ دیا کہ اسماعیل بن ثوبان وہی ہیں جن سے دوید بن نافع نے روایت کی ہے، اور اس کو قطعیت کے ساتھ لکھ دیا ہے، اسی لئے انہوں نے ’’تہذیب‘‘ میں دوید بصری کا ذکر نہیں کیا، کیونکہ کہ وہ دوید بن نافع کا تذکرہ لکھ چکے ہیں۔

اس پر محدث اعظمی نے استدراک لکھا کہ حافظ ابن حجر کی چوک اس سلسلے میں نہیں ہے

کہ انہوں نے دوید بصری اور دوید بن نافع کو ایک شخصیت سمجھ لیا ہے، چوک ان سے امام بخاری کی مراد سمجھنے میں ہوئی ہے۔ امام بخاری نے جہاں دوید کا جو اسماعیل بن ثوبان کے راوی ہیں، تذکرہ کیا ہے، اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ یہ دوید، دوید بن نافع ہیں، حالانکہ امام بخاری نے خود دوید بن نافع اور اسماعیل کے راوی دوید کے درمیان فرق کیا ہے، اور بلاشبہہ یہ حافظ ابن حجر کا سہو ہے، لیکن اس کے باوجود نہیں کہا جاسکتا کہ حافظ ابن حجر یقینی طور پر دوید بن نافع ہی کو اسماعیل کا راوی سمجھتے ہیں۔ اور اس سلسلے میں جو آپ نے دلیل پیش کی ہے کہ ”اسی غلط فہمی کی وجہ سے حافظ نے دوید بصری کا تذکرہ تہذیب میں چھوڑ دیا ہے“ اس کے متعلق عرض ہے کہ حافظ نے ان کا ذکر کیا ہے، لیکن ”دال مہملہ“ کی فصل میں نہیں کیا ہے، بلکہ ”دال معجمہ“ کی فصل میں کیا ہے، اور وہاں تصریح کی ہے کہ اسماعیل بن ثوبان کے راوی یہی ہیں، ان کی عبارت ملاحظہ ہو:

”ذوید بصری عن اسماعیل بن ثوبان وعنه الثوری ذکر ابن ابی حاتم عن ابیه لیس هو ذوید بن نافع هذا شیخ لین وقال ابن حبان فی الثقات ذوید بن نافع یروی عن ابی منصور عن ابن عباس“.

شیخ اعظمی فرماتے ہیں کہ ابوحاتم کا یہ قول ”**هذا شیخ لین**“ تعجیل میں بھی موجود ہے، اور لسان، اور میزان اور مجمع الزوائد میں بھی اسی جیسی بات ہے، اور تاریخ بخاری کے مصحح کی تعلیقات میں ابوحاتم سے منقول ہے کہ وہ ذوید بن نافع نہیں ہیں، ”**وهو شیخ لین**“. البتہ یہ بات سمجھ میں نہیں آئی کہ انہوں نے دال معجمہ میں ان کا تذکرہ لکھا کیوں؟ جب کہ امام بخاری اور ابن ابی حاتم نے ان کا تذکرہ دال مہملہ کی فصل میں کیا ہے، شاید ابن حبان نے دال معجمہ میں ان تذکرہ لکھا ہو۔ ہاں حافظ ابن حجر نے تہذیب میں دال معجمہ کے تحت ذوید بن نافع کا بھی تذکرہ کیا ہے، اور کہا ہے کہ ”انہیں ذوید کہا گیا ہے“، اور دال میں ان کا تذکرہ گزر چکا ہے۔

اس پر شیخ محقق نے لکھا کہ ”**وهو تحقیق جید**“۔ اس دقتِ نظر کا کیا کہنا کہ لفظوں کے فرق کو بھی پرکھ لیتی ہے، تحقیق اسے کہتے ہیں۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۶۶)

(۳) علم اسماء الرجال میں محدث اعظمی کی وسعتِ نظر کا ایک اور نمونہ دیکھتے چلئے۔

مسند احمد ج ۴۔ ص ۲۷۲۔ ح ۱۷۷۱

”حدثنا حسن حدثنا دوید عن سلمه بن بشیر عن عکرمه عن ابن عباس“.

اس پر شیخ محقق لکھتے ہیں کہ میں نے ان سلمہ بن بشیر کا تذکرہ کہیں نہیں پایا، اور ”تاریخ کبیر“ کے جس حصے میں ان کا ذکر ہونے کا احتمال ہے، وہ ابھی تک طبع نہیں ہوئی ہے، مزید انہوں نے یہ بھی لکھا کہ سلمہ بن بشیر کا ترجمہ حافظ حسینی نے سالم بن بشیر کے نام سے تحریر کیا ہے، اس پر حافظ ابن حجر نے ”تعجیل المنفعۃ“ میں نقد کیا ہے، وہ لکھتے ہیں۔

”سالم بن بشیر عن عکرمه وعنه دوید الخراسانی مجهول قلت هذا غلط نشأ عن تحریف وانما هو سلمه بسکون اللام بعدها میم وهاء ذکره علی الصواب ان شاء لله ،ثم جاء فی ص ۱۵۸ وقال سلمه بن بشیر تقدم فی سالم ، ثم لم یقل شیئاً ولم یف بما وعد“.

حافظ ابن حجر کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ سالم بن بشیر غلط ہے، یہ سلمہ ہے، اور میں بعد میں اسے صحیح طور پر ذکر کروں گا، مگر ہوا یہ کہ جب سلمہ بن بشیر کا تذکرہ لکھنے کا موقع آیا حافظ نے حوالہ دیدیا کہ سالم بن بشیر کے تذکرہ میں بات گزر چکی ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا، اور انہوں نے اپنا وعدہ پورا نہیں کیا۔

شیخ محقق کے نزدیک یہ گتھی ایسی الجھی ہوئی ہے کہ وہ حیران ہیں، اولاً تو انہیں سلمہ بن بشیر کا تذکرہ کہیں نہیں مل رہا ہے۔ ثانیاً انہیں یہ کہنا پڑ رہا ہے کہ حافظ ابن حجر نے اپنا وعدہ پورا نہیں کیا۔ اب محدث کبیر کے ناخنِ گرہ کشا کا کمال ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں کہ سلمہ بن بشیر کا ترجمہ تاریخ بخاری ۲/۲/۱۵۸ میں، اور کتاب الجرح والتعدیل ۲/۱/۲۲۶ میں ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ ابن معین نے ان کے بارے میں ” **لیس به باس** “کہا ہے۔

رہی یہ بات کہ حافظ ابن حجر نے اپنا وعدہ پورا نہیں کیا، تو میں کہتا ہوں کہ انہوں نے اپنا وعدہ پورا کیا، لیکن یہ وعدہ بجائے سلمہ کے اسمہ ”سلیم“ کے تحت پورا ہوا۔ چنانچہ انہوں نے ان کے تذکرہ میں وہی بات ذکر کی ہے جو ابن ابی حاتم نے ”سلمہ“ کے تذکرہ میں لکھی ہے، پھر کہا کہ ابن حبان نے ”کتاب الثقات“ میں ان لوگوں کے تحت ان کا ذکر کیا ہے، جن کا نام سلمہ ہے۔

محدث اعظمی فرماتے ہیں کہ ابن حبان اس میں تنہا نہیں ہیں، امام بخاری نے بھی، اور ابن ابی حاتم نے بھی سلمہ ہی کے تحت لکھا ہے، لیکن میری سمجھ میں یہ نہیں آیا کہ حافظ نے کس کے اتباع میں سلیم لکھا ہے؟ البتہ حافظ کو یہ ضرور چاہئے تھا کہ سلمہ بن بشیر کے ذکر میں بجائے ”**تقدم فی سالم**“ کہتے ”**باقی فی سلیم بن بشیر**“ فرمادیتے۔

شیخ محقق فرماتے ہیں ”**وھو تحقیق نفیس**“۔ ایک فرد سلمہ پر دیکھئے کہ تحقیقات کے کیسے کیسے موتی کہاں کہاں سے لائے گئے۔ یہ جہاں ایک طرف محدث کبیر کی وسعتِ نظر، قوتِ حافظہ، اور تعمقِ مطالعہ کی دلیل ہے، وہیں اس سے علمِ حدیث کی معجزہ کاری کا بھی ثبوت ملتا ہے، کہ کیسی ذہانتوں اور کیسی کیسی عبقری شخصیات کو اس نے اپنی خدمت پر لگا رکھا ہے، اور یہ بھی منجملہ حقانیتِ اسلام کے دلائل کے ہیں۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۶۸)

(۴) میں نے ارادہ کیا تھا کہ چند نمونے پیش کر کے بات ختم کر دی جائے گی، مگر حضرت محدث کبیر کا جو استدراک پڑھتا ہوں، دامن دل کھینچتا ہے کہ جا ایں جا است۔ مضمون طویل ہوتا جا رہا ہے، مگر دل گوارا نہیں کرتا کہ سامنے آئی ہوئی بیش قیمت بات بغیر ذکر کے چھوڑ دوں۔ درحقیقت یہ پوری ایک کتاب کا موضوع ہے، خیر کتاب کا مسئلہ بعد میں حل ہوگا، فی الحال ایک اور نمونہ دیکھئے:

مسند احمد ج ۵۔ ص ۹۔ ح ۳۰۱۷

سند میں نوح بن جعونہ السلمی خراسانی آئے ہیں، اس پر شیخ محقق لکھتے ہیں۔

ان کا ترجمہ تعجیل میں ہے، ص ۴۲۵، ۴۲۶ لیکن وہاں انہیں حجازی کہا ہے، اور یہ کہ ابن حبان نے ”کتاب الثقات“ میں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور ”میزان“ میں ج ۳۔ ص ۲۴۳ میں ہے ”**اجوز ان یکون نوح بن ابی مریم .اتی بخبر منکر**“.

امام ذہبی کے اس قول پر شارح محقق اعتراض کرتے ہیں کہ ان کا یہ قول بہت بعید ہے، کیونکہ یہ نوح بن جعونہ خراسانی ہیں، جیسا مسند احمد کی سند میں اس کی صراحت ہے، حجازی نہیں ہیں، جیسا کہ تعجیل میں مذکور ہے، اور نوح ابن ابی مریم مزوری ہیں۔

یہاں محدث اعظمی نے تحریر فرمایا کہ نوح بن جعونہ کو حجازی قرار دینے میں حافظ ابن حجر

نے حافظ حسینی کی تقلید کی ہے۔ چنانچہ انہوں نے بھی ’’اکمال‘‘ میں انہیں حجازی قرار دیا ہے۔ نوح کا تذکرہ کتاب الجرح والتعدیل میں بھی ہے، وہاں انہیں حجازی نہیں کہا گیا ہے، اور تاریخ بخاری میں سرے سے ان کا تذکرہ ہی نہیں ہے۔

اور جہاں تک امام ذہبی کے اس احتمال وتجویز کا تعلق ہے کہ وہ نوح ابن ابی مریم ہوں، تو اس بات کی تردید کتاب الجرح والتعدیل کے مصحح نے بھی کی ہے، اور کہا ہے ’’**نوح بن جعونہ سلمی ونوح ابن ابی مریم قرشی ولاءً**‘‘۔

شارح محقق نے فرمایا کہ ’’**وھو کما قال**‘‘۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۷۰)

یہ استدراک تو مطبوعہ ہے، اس کے بعد حاشیہ پر محدث اعظمی نے اپنے قلم سے مزید اضافہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے جزماً نوح بن جعونہ، اور نوح ابن ابی مریم کو ایک شخصیت قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ ابو مریم کا نام یزید بن جعونہ ہے، ابن حبان نے اس کو جزماً لکھا ہے، پھر انہوں نے حسینی کے اس قول کی تردید کی ہے کہ یہ دو شخصیتیں ہیں، حسینی کی دلیل یہ ہے کہ ابن حبان نے نوح بن جعونہ کی وفات ۱۵۳ھ میں بتائی ہے، جب کے ابن ابی مریم کی وفات ۱۷۳ھ میں لکھی ہے۔ حافظ ابن حجر نے اس کی توجیہ یہ کی کہ راویوں کے سنین وفات میں اختلاف تو ہوتا ہی رہتا ہے، لہٰذا یہ اختلافِ سن کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے۔

نیز حافظ حسینی نے امام ذہبی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے قطعیت کے ساتھ نوح کو ابن ابی مریم ہی کہا ہے۔ (**جزم بکونه ابن ابی مریم**) اس کی بھی تردید حافظ ابن حجر نے کی ہے، اور کہا ہے کہ امام ذہبی میزان الاعتدال میں اس باب میں متردد ہیں، شاید انہوں نے کسی دوسری جگہ جزماً لکھا ہو۔

محدث اعظمی نے حسینی کی طرف سے معذرت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ میرا خیال یہ ہے کہ حسینی نے ’’**جوز**‘‘ لکھا ہوگا، کتابت کی غلطی سے (جسے محدثین تصحیف کہتے ہیں) وہ ’’**جزم**‘‘ ہو گیا ہے۔

(۵) علم اسماء الرجال میں وسعتِ معلومات کا ایک اور نمونہ ملاحظہ ہو۔

مسند احمد ج ۵۔ ص ۸۴۔ ح ۳۲۴۳

’’حدثنا یحیی عن عبد المطلب عن ابن عباس‘‘.

اس کے متعلق شارح محقق لکھتے ہیں کہ عبدالمطلب مطبوعہ نسخے میں ہے، اور ایک قلمی نسخے میں، جو شارح کے نزدیک معتبر رہے، یہ سند اس طرح ہے ’’یحییٰ عن المطلب عن طاؤس عن ابن عباس‘‘۔ شارح کو دونوں سندوں پر اعتراض ہے، وہ کہتے ہیں کہ جن رواۃ کا ترجمہ لکھا گیا ہے، ان میں کوئی راوی عبدالمطلب نامی نہیں ہے، بجز ’’عبدالمطلب بن ربیعہ بن الحارث‘‘ کے، لیکن یہ صحابی ہیں، اور عبداللہ بن عباس سے بڑے ہیں، اور کتبِ رجال میں مُطَّلِب نام کے جو راوی ملتے ہیں، ان میں سے کوئی ایسا نہیں ہے جس کے بارے میں احتمال ہو کہ طاؤس سے روایت کرسکتا ہے، اور اس سے یحییٰ بن قطان نے روایت لی ہو۔

اس پر محدث اعظمی کا استدراک ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں کہ مُطَّلِب نام کے دو راوی ایسے ہیں جو طاؤس سے اگر روایت کریں تو گنجائش ہے، ایک مطلب بن عبداللہ بن مطلب بن حنطب، جن کا تذکرہ تہذیب میں ہے، یہ خارجہ بن زید کے شاگرد ہیں، اور خارجہ بن زید طاؤس کے ہم عصر ہیں۔ ایک قول کے مطابق دونوں بزرگوں کا ایک ہی سال انتقال ہوا ہے۔

دوسرے مطلب بن عبداللہ بن قیس، ان کا تذکرہ بھی تہذیب میں ہے، یہ سعید بن ہند سے روایت کرتے ہیں، اور سعید کی وفات طاؤس کے بعد ہوئی ہے، نیز یہ اپنے والد گرامی سے بھی روایت کرتے ہیں، جن کا وصال جہاں تک میرا خیال ہے کہ طاؤس سے پہلے ہوا ہے، یہ مدینہ میں ۳۷ھ سے ۶۷ھ تک قاضی رہے ہیں۔

شیخ محقق لکھتے ہیں کہ ’’**ھذا کلام جید ینبی عن اطلاع واسع**‘‘ (یہ عمدہ کلام ہے جس سے وسیع علم کی خبر ملتی ہے)

واقعی اسماء الرجال کے لق ودق صحرا سے ایسے گمشدہ افراد کو تلاش کرنا کسی زبردست صاحبِ بصیرت ہی کا کام ہے۔

(۶) مسند احمد ج ۵۔ ص ۳۳۹۔ ح ۳۸۸۵

حدیث کی سند میں ایک صاحب ابو الرضراض آئے ہیں، شیخ محقق فرماتے ہیں کہ یہ تابعی ہیں، ابن سعد نے ج ۶۔ ص ۱۴۱ پر ان کا ترجمہ تحریر کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے تعجیل المنفعۃ

ص ۱۳۰ میں انہیں اضراض لکھا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ یہی صاحب ابورضراض ہیں، کنیتوں کے باب میں ان کا ذکر آئے گا، لیکن وہاں نہیں ذکر کر سکے، شاید بھول گئے ہوں۔ دارقطنی نے بھی انہیں رضراض ہی کہا ہے۔ (دیکھئے لسان المیز ان ج ۴۔ ص ۴۷۷)

اب یہ بات معرضِ بحث میں آگئی کہ یہ صاحب رضراض ہیں یا ابوالرضراض؟ علامہ شیخ عبدالرحمان یمانی مصححِ تاریخ کبیر فرماتے ہیں، دونوں روایات میں اس طرح تطبیق ہوسکتی ہے کہ رضراض ہی ابوالرضراض ہوں، نام پر کنیت رکھنے کا ثبوت موجود ہے۔

اس پر محدث کبیر فرماتے ہیں اس حدیث کی تخریج امام طحاوی نے ''معانی الآثار'' میں ۲۶۳/۱، ۲۶۴ پر فرمائی ہے، ان کی سند یہ ہے۔ **''حدثنا فهد حدثنا الحمانی قال حدثنا محمد بن فضیل عن مطرف عن ابی الجهم عن ابی الرضراض عن عبدالله''.**

حافظ حسینی نے ''اکمال'' میں ابوالرضراض کا ذکر کیا ہے، فرمایا ہے کہ ابوالرضراض۔ **''وقیل رضراض بن اسعد''** انہوں نے حضرت علی اور حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے، اوران سے ابوالجہم سلیمان بن ابی الجہم نے۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور حسینی نے ''الاسماء'' میں بھی ان کا تذکرہ کیا ہے، وہاں کہا ہے، الرضراض (مطبوعہ نسخہ میں کاتب کی غلطی سے الرضاض ہوگیا ہے) **عن علی وابن مسعود عن النبی ﷺ فی الصلوٰۃ.** اور امام عینی نے بھی ''معانی الاخبار'' میں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور ابن حبان سے ان کی توثیق اور ازدی سے ان کی تضعیف نقل کی ہے، اور کہا ہے کہ ان کو رضراض بن اسد کہا جاتا ہے۔ (حکاہ السندی فی کشف الاستار)

پھر محدث اعظمی نے مزید لکھا کہ شیخ عبدالرحمان الیمانی نے یہ جو فرمایا ہے کہ وہ رضراض عن علی کی کوئی حدیث نہیں جانتے، اور انہوں نے خیال ظاہر کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں رضراض بن اسعد واقع ہوا ہوگا، تو میں کہتا ہوں کہ شیخ کا خیال صحیح ہے، مجھے رضراض عن علی کی روایت ''معانی الآثار'' ج ۲۔ ص ۸۰ میں قتادہ عن الرضراض بن اسعد مل گئی ہے، فرماتے ہیں کہ **''شهدت علیا رضی الله عنه جلد شراحة ثم رجمها''**۔ شیخ محقق فرماتے ہیں کہ **''هذا التحقیق بدیع ممتاز''**۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۳۷۸)

محدث اعظمی کی قوتِ علمیہ ملاحظہ ہو، کہ جس بات کو حافظ ابن حجر نے مجملاً کہہ کر آگے ذکر کرنے کا حوالہ دے دیا، اور پھر ذکر نہ کر سکے، امام بخاری کی تاریخ کبیر میں محض رضراض ہے، دارقطنی کا اشارہ بھی یہی ہے، شارح محقق اور علامہ عبدالرحمان یمانی کے نزدیک راجح ابوالرضراض ہے، پھر یہ بھی احتمال ظاہر کیا ہے کہ دونوں ایک ہی شخصیت ہوں، محدث اعظمی نے اسی کو دلائل کے ذریعہ مکمل کر دیا، پھر اتنا ہی نہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابوالرضراض دو صحابی سے روایت کرتے ہیں، حضرت ابن مسعود، اور حضرت علی سے، مگر علامہ عبدالرحمان کو حضرت علی سے ان کی کوئی روایت نہیں ملی، اسے محدث کبیر کی وسیع نظر نے کھوج نکالا۔

(۷) مسند احمد ج ۶۔ ص ۱۸۔ ح ۳۹۳۸

”حدثنا سلیمان بن داؤد الهاشمی حدثنا سعید یعنی بن عبدالرحمان الجمعی عن موسی بن عقبه عن الاودی عن ابن مسعود ان رسول اللهﷺ قال: حرم علی النار کل هین لین سهل قریب من الناس“.

حدیث میں ایک تابعی محض الاودی کے نام سے آئے ہیں، شارح محقق ان کے متعلق لکھتے ہیں ”میں بالیقین نہیں بتا سکتا کہ یہ کون ہیں؟ تاہم میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ دو شخصوں میں سے کوئی ایک ہوں گے، یا تو عمرو بن میمون الاودی ہوں، یا ہزیل بن شرجیل الاودی ہوں، یہ دونوں عبداللہ بن مسعود کے شاگرد ہیں“۔

محدث اعظمی اس پر نقد کرتے ہیں کہ یہ خیال صحیح نہیں ہے، یہ عبداللہ بن عمرو الاودی ہیں۔ چنانچہ تہذیب میں ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن مسعود سے۔ ”**هل تدرون علی من تحرم النار غداً**“ والی حدیث روایت کی ہے، اور ان سے موسی بن عقبہ نے یہ روایت لی ہے، ابن حبان نے کتاب الثقات میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

لیجئے! الاودی کی شخصیت دلیل کے ساتھ متعین ہوگئی، شارح محقق نے جن کے بارے میں خیال ظاہر کیا تھا، ان میں سے کوئی نہ نکلا، ایک تیسرے صاحب ثابت ہوگئے۔

آگے پھر شارح محقق لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے اس سند کے ساتھ صرف ”جامع صغیر“ میں ملی ہے۔ ح ۳۷۰۳ اور وہاں صرف مسند احمد کا حوالہ دیا گیا ہے، لیکن اس کے شارح علامہ

سناوی نے حافظ عراقی کا قول نقل کیا ہے کہ اسے ترمذی نے بھی روایت کیا ہے، اور ''حسن غریب'' کہا ہے، اور ''ترغیب وترہیب'' ج ۳۔ ص ۲۶۳ میں بھی ایک روایت اسی مفہوم کی ہے، اور صاحبِ ترغیب نے بھی کہا ہے ''رواہ الترمذی، قال حدیث حسن'' شارح فرماتے ہیں کہ ''میں نے ترمذی میں یہ روایت بہت تلاش کی، مگر نہ ملی، اور مجھے تقریباً یقین ہے کہ ترمذی کی روایت کسی اور طریق سے ہوگی''۔

بہرحال شارح محقق کو یہ روایت سرے سے ترمذی میں ملی ہی نہیں، پھر بعض قرائن کی بنا پر جن کا تذکرہ انہوں شرح میں کیا ہے، یہ فرمایا کہ ''اگر اس میں اس قسم کوئی روایت ہوگی، تو دوسرے طریق سے ہوگی''۔

اب محدث الہند کا استدراک ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں کہ ''روایت ترمذی میں اسی سند سے ہے، یعنی موسی بن عقبہ عن الاودی، جیسا کہ تہذیب میں ہے، اور حدیث بحمد للہ مجھے مل گئی ہے، ترمذی شریف '' **باب ماجاء فی صفة اوانی الجنة**''۔ کے بعد والے باب میں یہ حدیث موجود ہے۔ (دیکھئے ترمذی مع تحفۃ الاحوذی ج ۳۔ ص ۳۱۴)

کیسا عمدہ فیصلہ ہوا، شارح محقق فرماتے ہیں ''**وهذا كله صحيح صواب**''۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۷۹)

(۸) محدث کبیر کے استدراکات میں ایک مقام ایسا آتا ہے، جہاں شیخ محقق نے ان سے شدید اختلاف کیا ہے، اور ان کے استدراک پر اچھا خاصا تبصرہ ہی نہیں بلکہ دو الزام بھی عائد کردئے ہیں، انہیں ملاحظہ کرنے کے بعد محدث الہند کے علم وتحقیق کا دریا امنڈ آیا، اور واقعی تحقیق اسی کا نام ہے، اور علم کی رسائی اسے کہتے ہیں، تفصیل ملاحظہ ہو۔

مسند احمد ج ۷۔ ص ۱۷۔ ح ۴۹۵۷

اس حدیث کی سند میں '' **عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز عن اسماعیل بن جریر عن قزعه قال: قال عبدالله بن عمر** '' آتے ہیں۔ شارح محقق نے لکھا ہے کہ اس سند میں دو اختلاف ہے، بعض روایات میں عبدالعزیز بن عمر اور قزعہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، اور دوسری روایات میں واسطہ ہے۔ پھر واسطے میں بھی اختلاف ہے کہ وہ اسماعیل بن

جریر ہیں یا ان کے بیٹے یحییٰ بن اسماعیل بن جریر؟ حافظ ابن حجر نے ’’تہذیب التہذیب‘‘ میں یحییٰ بن اسماعیل کو ترجیح دی ہے، بلکہ انہیں جزماً متعین کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اسماعیل کے تذکرے میں بس اتنا کہا کہ صحیح یحییٰ بن اسماعیل بن جریر ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ ج۱۔ ص۲۸۷ اور اس پر ابوداؤد کا رمز تحریر کیا ہے، پھر یحییٰ کے ترجمے میں لکھا ہے کہ ’’**يحيىٰ بن اسماعيل بن جرير بن عبدالله البجلي الكوفي عن الشعبي ونافع مولى ابن عمر وقزعه بن يحيىٰ وعنه عبدالعزيز وهشيم و الحسن بن قتيبه المدائني ذكره ابن حبان في الثقات قلت (القائل ابن حجر) قال الدارقطني لا يحتج به**‘‘۔ اس کے بعد اور کچھ نہیں لکھا، صرف نسائی کا رمز تحریر کیا ہے، گویا نسائی میں یہ روایت اسی سند سے موجود ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے نسائی شریف میں یہ روایت تلاش کی مگر مجھے نہیں ملی، شاید وہ سنن کبریٰ میں ہو۔ اور وہ جو ہم نے ابن حجر کا فیصلہ نقل کیا ہے، کہ واسطہ یحییٰ بن اسماعیل ہیں، میرا گمان یہ ہے کہ بلکہ یہی میرے نزدیک راجح ہے کہ یہ بات حافظ ابن حجر نے اپنی طرف سے کہی ہے ’’تہذیب الکمال‘‘ میں حافظ مزی نے اس کو نہیں ذکر کیا ہے، کیونکہ خزرجی نے ’’خلاصہ‘‘ میں جو تہذیب الکمال کا اختصار ہے، اس میں سرے سے یحییٰ بن اسماعیل کا تذکرہ ہی نہیں کیا ہے، اگر تہذیب الکمال میں ان کا ذکر ہوتا تو خزرجی بھی ضرور تذکرہ کرتے، کیونکہ انہوں نے اختصار کے ساتھ تہذیب الکمال کے تمام رجال کو لے لیا ہے‘‘۔

محدث اعظمی نے شارح کی اس بات پر کہ ’’خزرجی نے خلاصہ میں یحییٰ کا تذکرہ نہیں کیا ہے، اگر تہذیب الکمال میں اس کا تذکرہ ہوتا تو خزرجی بھی ضرور کرتے‘‘ تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یحییٰ بن اسماعیل کا تذکرہ تہذیب الکمال میں ضرور ہوا ہوگا، خواہ قزعہ کے راوی ابوداؤد کی روایت میں اسماعیل ہوں، جیسا کہ آپ فرماتے ہیں، یا ان کے بیٹے یحییٰ ہوں، کیونکہ یحییٰ مذکور کی روایت ابوداؤد کی روایت کے علاوہ بھی موجود ہے، اور اس میں ان کے نام کی تصریح ہے، یہ روایت نسائی نے ذکر کی ہے، جیسا کہ آپ نے حافظ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے نسائی کا رمز تحریر کیا ہے، اس لئے ان کا ذکر ’’تہذیب الکمال للمزی‘‘ میں ہونا ضروری ہے، رہا یہ کہ خزرجی نے ان کا تذکرہ ’خلاصہ‘ میں نہیں کیا، تو یہ ان کا یا تو سہو ہو، یا کاتبوں کی غلطی کی وجہ سے حذف ہوگیا ہو۔

پھر محدث اعظمی نے یہ بھی لکھا کہ آپ فرماتے ہیں کہ ’’میں نے سنن نسائی میں یہ روایت تلاش کی مگر مجھے نہیں ملی، شاید وہ ’’سنن کبریٰ‘‘ میں ہو‘ تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ حافظ نے جو رمز تحریر کیا ہے وہ ’’س‘‘ نہیں ہے، کہ سنن نسائی مراد لی جائے، بلکہ انہوں نے رمز ’’سی‘‘ بالیاء والسین لکھا ہے، جس سے ان کی مراد ان کی دوسری کتاب ’’عمل الیوم واللیلۃ‘‘ ہے۔

شیخ محقق نے اس جگہ اعتراف کیا کہ محقق اعظمی کی گرفت بالکل صحیح ہے۔ بلاشبہ حافظ نے ’’سی‘‘ کا رمز لکھا ہے ’’س‘‘ کا نہیں لیکن محدث کبیر کی اس بات کو تسلیم نہیں کیا کہ ’’تہذیب الکمال میں یحییٰ کا تذکرہ ضرور ہوگا، اور یہ کہ خرزجی نے خلاصہ میں ان کا ذکر جو نہیں کیا تو یہ ان کا سہو ہے‘‘ فرماتے ہیں کہ ’’یہ محلِ ظن پر یقینی فیصلہ صادر کرنا اور بے وجہ خرزجی کے سر تہمت لگانا ہے۔ **(فانہ جزم فی موضع الظن واتھام للخرزجی فی غیر موضع التھمۃ)** کیونکہ حافظ ابن حجر نے خود بھی ’’تقریب التہذیب‘‘ میں یحییٰ کا ترجمہ نہیں لکھا ہے، انہوں نے ان کا ذکر صرف ’’تہذیب التہذیب‘‘ میں کیا ہے، اس سے ہمارے گمان کی تائید ہوتی ہے کہ یہ ترجمہ تہذیب التہذیب کے تراجم پر اضافہ ہے‘‘۔

پھر لکھتے ہیں کہ ’’یقینی اور واقعی بات یہ ہے کہ حافظ مزی نے یحییٰ بن اسماعیل بن جریر کا تذکرہ سرے سے تہذیب الکمال میں کیا ہی نہیں، اور اس کا ہم کو یقین اس لئے ہے کہ ہم نے اس کے ایک نفیس قلمی نسخہ کا فوٹو حاصل کیا ہے، اس میں یحییٰ بن اسماعیل کی جانب محض ایک ہلکا سا اشارہ ہے، حالانکہ حافظ مزی کے لئے ان کے دستور کے مطابق یحییٰ بن اسماعیل کا علیحدہ تذکرہ کرنا ضروری تھا، کیونکہ ان کی ایک روایت ’’عمل الیوم واللیلۃ لنسائی‘‘ میں موجود ہے، بالخصوص اس وقت جب کہ بخاری نے ان کے والد کا ترجمہ نہیں لکھا، بلکہ صرف یحییٰ ہی لکھا ہے، اور انہیں کا اتباع ابن ابی حاتم نے کیا ہے‘‘۔ غرض شارح محقق کو یقین ہے کہ حافظ مزی نے تہذیب الکمال میں یحییٰ کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۸۲)

اب محدث کبیر کے ارشادات سنئے، پہلے تو انہوں نے شیخ محقق کے اس دعوی کی تردید کی ہے کہ حافظ ابن حجر نے تقریب میں یحییٰ کا تذکرہ نہیں کیا ہے، یہ نقد بصورت مکتوب ہے، مطبوعہ نہیں ہے، یہ مکتوب شیخ کے یہاں بھیجا گیا تھا، مگر چونکہ ان کی زندگی نے وفا نہ کی اس لئے

شائع نہ ہوسکا۔ میرے سامنے محدث کبیر کے مکتوب کا اصل مسودہ ہے۔ ”فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے تقریب میں یحییٰ بن اسماعیل کا تذکرہ کیا ہے۔ (دیکھئے تقریب ص ۳۸۹ مطبوعہ احمدی شاہدرہ ۱۲۷۰ھ اور مطبوعہ مطبع فاروقی ۱۲۹۰ھ ۱۳۰۸ھ اور مطبوعہ مطبع منشی نولکشور لکھنو ۱۳۱۲ھ) اور یہ آخری نسخہ علامہ امیر علی ہندی کی تحقیق کے ساتھ شائع ہوا ہے، اور انہوں نے کتاب کے آخر میں تنبیہات کے تحت لکھا ہے کہ ”انہوں نے کتاب کی تصحیح کا مدت دراز تک اہتمام کیا ہے، جہاں بھی کوئی نسخہ تقریب کا ملا ہے، اس سے تصحیح کی ہے“۔

پھر دوسرے مکتوب میں لکھا کہ ”مزید ملاحظہ ہو، حافظ بن العجمی نے یحییٰ بن اسماعیل کا تذکرہ ”نہایت السول فی رواۃ السنۃ الاصول“ میں لکھا ہے، اس کی عبارت یہ ہے۔

”یحییٰ بن اسماعیل بن جریر بن عبداللہ البجلی عن الشعبی وقزعہ وعنہ عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز وھشیم والحسن بن قتیبہ ذکرہ ابن حبان فی ثقاتہ، قال فی المیزان یحییٰ بن اسماعیل الکوفی الجریری قال الدار قطنی: لا یحتج بہ“.

یہ عبارت میں نے رام پور کے نسخے سے نقل کی ہے، جس کا نمبر ۱۰۱۹ ہے، اور یہ خود مؤلف کا تحریر کردہ ہے، اور آپ کو معلوم ہے کہ ”نہایۃ السول“ تہذیب الکمال ہی کا اختصار ہے، جیسا کہ مؤلف نے شروع کتاب میں اس کی تصریح کی ہے۔

اور خود تہذیب التہذیب میں حافظ نے یحییٰ کا تذکرہ جس انداز سے لکھا ہے، اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ تہذیب الکمال سے ماخوذ ہے، حافظ کا اضافہ نہیں ہے، کیونکہ حافظ نے کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ جو تراجم تہذیب الکمال میں ہیں ان کے اثنا میں اگر مجھے کوئی اضافہ کرنا ہوگا تو اپنے اضافہ سے پہلے ”قلت“ کہوں گا، پس ” قلت“ کے بعد والی عبارت میری ہوگی، تہذیب الکمال کی نہ ہوگی۔ (ج ۱۔ ص ۵) اب آپ یہاں تہذیب التہذیب میں یحییٰ بن اسماعیل کا ترجمہ دیکھیں کہ بالکل آخر میں حافظ نے ” **قلت**“ کہا ہے، اور اس کے بعد کی عبارت یہ ہے ”**وقال الدار قطنی لا یحتج بہ**“۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ” **قلت**“ سے پہلے جو کچھ کہا گیا ہے، وہ تہذیب الکمال کی بات ہے۔

اوران سب سے بڑھ کر دلیل یہ ہے کہ مکتبہ آصفیہ حیدرآباد میں تہذیب الکمال کا جونسخہ ہے، اس میں یحییٰ مذکور کا ترجمہ ہے، اس کی اطلاع مجھے شیخ ابوالوفا افغانی [۱] نے دی ہے، میں نے شیخ کو لکھا ہے کہ اس کو نقل کر کے میرے پاس بھیج دیں، جیسے ہی یہ ترجمہ میرے پاس پہونچے گا میں آپ کے پاس فوراً بھیجوں گا، ان شاء اللہ۔ اتنی تصریحات کے بعد تو میں اس الزام سے بری ہوں گا جس کے متعلق آپ نے فرمایا ہے کہ ”یہ محلِ ظن پر یقین کرنا اور بے موقع خرزجی کے سر تہمت لگانا ہے“۔

پھر محدث کبیر نے اپنا وعدہ پورا کیا، چنانچہ تہذیب الکمال سے یحییٰ بن اسماعیل کا ترجمہ نقل کرا کے بھیجا، ہم اسے من وعن نقل کر دیتے ہیں:

”یحییٰ بن اسماعیل بن جریر بن عبداللہ البجلی الکوفی روی عن عامر الشعبی وقزعہ بن یحییٰ علی خلاف فیہ ونافع مولی ابن عمر وروی عنہ الحسن بن القتیبہ المدائنی وعبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیزوھشیم بن بشیر ذکرہ ابن حبان فی کتاب الثقات روی لہ النسائی فی الیوم واللیلۃ حدیثاًواحداً وقد وقع لنا بعلو عنہ اخبرنا حنبل بن عبداللہ قال اخبرنا ابوالقاسم بن الحصین قال اخبرنا ابو علی بن مذیب قال اخبرنا ابوبکر القطیعی قال حدثنا عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیزعن یحییٰ بن اسماعیل بن جریر عن قزعہ قال ارسلنی ابن عمر فی حاجۃ ،فقال استود ع اللہ دینک وامانتک وخواتیم عملک رواہ عن احمد بن سلیمان الرھاوی عن ابن نعیم فوقع لنا بدلاً.

واخرجہ من وجھین آخرین عن عبدالعزیز عن اسماعیل بن جریر والصواب روایۃ النسائی ،واللہ اعلم،وقد اختلف فیہ علی عبدالعزیز“.

اللہ بہتر جانتا ہے کہ ان دونوں مکتوب کو پا کر شیخ محقق کس درجہ متأثر ہوئے ہوں گے، واقعہ یہ ہے کہ علم ایک بحر ناپیدا کنار ہے، اور محدث اعظمی نے اس بحر کی خوب غواصی کی ہے، جبھی تو ایسے نفائس حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔

احادیث کی شرح پر استدراک:

(۱) مسند احمد ج ۵۔ ص ۲۹۴۔ ح ۳۷۸۰

میں ابواسحاق شیبانی سے روایت ہے کہ ''**اتیت زر بن حبیش وعلی دربان فالقیت علی محبة منه**''۔ اس میں لفظ ''دربان'' کی تفسیر میں شارح نے لکھا ہے کہ بظاہر کپڑے کی یہ کوئی قسم ہے۔

محدث کبیر نے اس پر نقد کیا کہ ''دربان'' فارسی کلمہ ہے، جس کو عربی میں ''حاجب'' اور ''بواب'' کہتے ہیں۔ شیبانی کی مراد یہ ہے کہ ان کے دروازے پر ایک دربان تھا، اللہ تعالی نے اس کے دل میں میری محبت ڈال دی، اور اس نے مجھے ملاقات کی اجازت دیدی، یہ مطلب بالکل ظاہر ہے، شارح سے یہاں چوک ہوئی۔

(۲) مسند احمد ج ۸۔ ص ۳۲۔ ح ۵۶۳۸

ایک شاعر نے حضرت ابن عمر کے سامنے مصرعہ پڑھا۔

وبلال عبد الله خير بلال

اس پر عبداللہ بن عمر نے فرمایا کہ تم غلط کہہ رہے ہو ''**ذاک بلال رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم''، اس کی شرح میں شیخ محقق نے بتایا کہ لغت میں بلال کے معنی ''تری اور نمی'' کے ہیں، لیکن یہاں یہ لفظ بطور کنایہ کے استعمال ہوا ہے، مراد سخاوت اور فیاضی ہے، یعنی شاعر نے یہ کہنا چاہا ہے کہ عبداللہ کی فیاضی سب سے بڑھ کر ہے، اس پر انہوں نے ٹوکا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فیاضی سب سے بڑھ کر ہے۔

محدث اعظمی اس کی تصحیح کرتے ہیں کہ یہ مطلب ہرگز نہیں ہے، بلکہ پہلے بلال سے مراد حضرت عبداللہ بن عمر کے فرزند ہیں، ان کا نام بھی بلال تھا۔ اور دوسرے بلال سے مراد بلال بن رباح مشہور صحابی اور خادم رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابوالقاسم التیمی نے ''سیر السلف''، میں لکھا ہے کہ سالم سے مروی ہے کہ ایک شاعر نے بلال بن عبداللہ بن عمر کی مدح میں یہ مصرعہ پڑھا۔

بلال عبدالله خير بلال

اس پر عبداللہ بن عمر نے فرمایا کہ تم غلط کہتے ہو، بلکہ:

بلال رسول الله خير بلال

دیکھئے ذراسی چوک نے بات کہاں سے کہاں تک پہونچادی تھی، محدث کبیر اس کو اس کی جگہ واپس لائے اور دلیل کے ساتھ لائے۔

احادیث کی تخریج:

(۱) مسند احمد ج۲۔ ص۳۰۲۔ ح۱۲۴۸

’’عن علی قال: قال لی رسول اللہ ﷺ لا تبرزک فخذک ولا تنظر الی فخذ حی ومیت‘‘.

اس کے بارے میں شارح لکھتے ہیں کہ کئی حفاظ حدیث جن میں امام منذری اور حافظ ابن حجر جیسے لوگ شامل ہیں، اس روایت کو ابن ماجہ کی طرف منسوب کیا ہے، بلکہ صاحب ذخائر المواریث نے ابن ماجہ کی ’’کتاب الجنائز‘‘ کو متعین بھی کردیا ہے، مگر باوجود تلاشِ بسیار کے مجھے یہ روایت نہیں ملی۔

محدث اعظمی لکھتے ہیں کہ یہ روایت ابن ماجہ میں ہے، دیکھئے ’’کتاب الجنائز‘‘ ’’**باب ماجاء فی غسل المیت**‘‘ کی تیسری حدیث۔

(۲) مسند احمد ج۵۔ ص۲۳۷۔ ح۳۶۵۲

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک چوکور خط کھینچا (**خطاً مربعاً الخ**) اس بارے میں شارح لکھتے ہیں کہ ’’ذخائر المواریث‘‘ میں اس حدیث کے سلسلے میں ترمذی کا حوالہ دیا گیا ہے، مگر میں نے باوجود تلاش کے نہیں پایا۔

محدث اعظمی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ترمذی میں ’’**باب ماجاء فی صفة اوانی الجنة**‘‘ کے بعد والے باب میں ہے۔ (ترمذی مع تحفۃ الاحوذی ج۴۔ ص۳۰۴)

(۳) مسند احمد ج۴۔ ص۱۹۳۔ ح۲۵۶۱

’’حدثنا عبد الرزاق اخبرنا سفیان عن الاحلج عن یزید بن اصم عن ابن عباس ان رجلاً قال: ماشاء اللہ وشئت، فقال جعلتنی للہ عدلاً بل ماشاء اللہ وحدہ‘‘.

اس حدیث کے بارے میں شارح محقق لکھتے ہیں کہ ’’باوجود کوششِ بلیغ کے یہ حدیث

مسند کے علاوہ کسی اور کتاب میں مجھے نہ ملی، حتی کہ ''مجمع الزوائد'' میں بھی نہیں، البتہ ابن ماجہ میں اس کے متقارب ایک حدیث بطریق **''عیسی بن یونس عن الاحلج عن یزید بن اصم عن ابن عباس مرفوعاً اذا حلف احدکم فلا یقل ماشاء الله وشئت، ولیقل ماشاء الله ثم شئت''**، شاید صاحب زوائد نے ان دونوں حدیثوں کو ایک سمجھ لیا، اس لئے اس کی تخریج نہیں کی، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے، دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں، اگرچہ معنی کے لحاظ سے قریب قریب ہیں''۔

محدث کبیر نے اس پر استدراک فرمایا کہ ''اس حدیث کو امام بخاری نے ''الادب المفرد'' ص۔۱۱۵میں بطریق ابونعیم عن سفیان عن الاجلح ذکر کیا ہے، اور امام نسائی نے بھی مسند کے الفاظ ہی میں نقل کیا ہے، جیسا کہ اس کا حوالہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں دیا ہے۔ (ج ۱۱۔ص ۴۳۵) شاید یہ روایت سنن کبریٰ میں ہو، اور میرا خیال ہے کہ امام نسائی کے نقل کرنے کی وجہ سے صاحب زوائد نے اسے اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا، اور امام طحاوی نے بطریق شیبان نحوی عن الاجلح ''مشکل الآثار'' میں ذکر کیا ہے۔ (ج ۱۔ص ۹۰)

لیجئے حوالوں کی قطار لگ گئی، کیا ٹھکانہ ہے وسعتِ علم کا اور کتنا حیرت انگیز حافظہ ہے؟۔

(۴) مسند احمد ج ۵۔ص ۲۰۳۔ ح ۳۵۸۲

''حدثنا سفیان عن یزید عن ابی الکنود اجبت خاتما یوما فذکره فراه ابن مسعود فی یده فقال نهی رسول الله ﷺ عن حلقة الذهب''.

اس حدیث کے متعلق شارح محقق نے لکھا ہے کہ اس کو میں نے مسند احمد کے علاوہ کسی اور کتاب میں نہیں پایا، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد میں بھی اس کو نہیں لکھا، شاید انہوں اس حدیث پر جس میں سونے کی انگوٹھی پہننے کی کراہت کا بیان ہے، جو مسند میں ص ۳۶۰۵ پر آرہی ہے، اکتفا کیا ہے، لیکن وہ دوسری حدیث ہے۔

محدث کبیر اس پر تحریر فرماتے ہیں کہ امام طیالسی نے اپنی مسند میں اسے ایسی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے، جس میں انقطاع نہیں ہے، اور یہ بعینہ وہی سند ہے، جو مسند میں حدیث ۳۸۰۴ پر آرہی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ امام احمد نے عن محمد بن جعفر عن شعبہ سے روایت بیان کی ہے،

اور امام طیالسی نے خود شعبہ سے براہ راست روایت لی ہے۔

شیخ محقق کے استنباط پر نقد:

مسند احمد ج ۱۔ ص ۱۵۶۔ ح ۵

”حدثنا محمد بن جعفر قال حدثنا شعبه عن يزيد بن خمير عن سليم بن عامر عن اوسط قال خطبنا ابو بكر“ الخ.

اس سند پر شارح نے لکھا ہے کہ یہ اوسط بن اسماعیل بن اوسط بن بجلی ہیں، حافظ ابن حجر نے ”اصابۃ“ اور ”تہذیب“ میں انہیں تابعی لکھا ہے، اور دلیل یہ دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے ایک سال کے بعد مدینہ پہونچے ہیں، لیکن حدیث ۱۷ پر آرہا ہے کہ **”انه حدث عن ابی بکر انه سمع حين توفی رسول الله ﷺ“.** یہ روایت اس بات پر دلیل ہے کہ جس وقت رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوئی ہے، اوسط مدینہ میں تھے، اس لئے قوی احتمال ہے کہ انہوں نے وفات سے پہلے آپ کی زیارت کی ہو۔

محدث کبیر نے اس پر نقد کیا کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ حدیث آگے ۴۴ پر بھی آرہی ہے، اس میں اوسط خود فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کی وفات کے ایک سال بعد مدینہ پہونچا تو میں نے ابوبکر کو خطبہ دیتے سنا، اور حدیث ۱۷ میں ہے کہ انہوں نے یہ خطبہ اس وقت سنا جب حضور کی وفات ہوئی تھی (**حين توفی رسول الله ﷺ**) لیکن حدیث ۴۴ میں **”توفی“** کا مطلب صاف ہوجاتا ہے کہ جس وقت انہوں نے حضرت ابوبکر کا خطبہ سنا تھا، اس وقت حضور کی وفات ہو چکی تھی، یہ نہیں کہ جس وقت وفات ہوئی تھی اس وقت سنا تھا۔

اس پر شارح محقق لکھتے ہیں کہ **”هذا استدراک جيد محقق“.**

اس استدراک میں ایک خاص لطیفہ بھی ہے، اس سے محدث اعظمی کی دقتِ نظر، اور استحضارِ تام کا اندازہ ہوتا ہے، ورنہ سرسری طور پر اس کا اندازہ نہیں ہوسکتا۔ لطیفہ یہ ہے کہ حدیث ۵ کی سند میں محض اوسط ہے، بغیر کسی نسبت کے، اور حدیث ۱۷ میں اوسط بن اسماعیل بن اوسط بجلی ہے، اور حدیث ۴۴ میں اوسط بن عمرو ہے۔ سرسری نظر سے دیکھنے والا ہرگز نہیں ادراک کرسکتا کہ تینوں جگہ ایک ہی بزرگ ہیں، جب کہ ولدیت میں فرق ہے، غالبًا اسی فرق کی وجہ سے شیخ محقق

کی نظر بھی چوک گئی۔ چنانچہ ولدیت کے اختلاف کی طرف حضرت محدث کبیر نے توجہ دلائی اور لکھا کہ۔

> ”بہتر یہ تھا کہ اوسط بن اسماعیل کے تذکرہ میں ان کے باپ کے نام میں جو اختلاف ہے، اسے بھی ذکر کر دیا جاتا تا کہ وہ اسماعیل ہیں، یا عامر، یا عمر؟ تا کہ حدیث ۴۴ کو دیکھنے والا یہ نہ سمجھ لے کہ اس میں جو اوسط بن عمر ہیں، یہ دوسرے ہیں، اور دوسری حدیثوں میں دوسرے ہیں“۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۱۵۳)

طباعت کی غلطی کی نشان دہی:

(۱) مسند احمد ج ۲۔ ص ۲۸۸۔ ح ۱۲۰۶

متن حدیث میں ”ثم انی رأیت ابی“ آیا ہے۔ صحیح ”ثم انی رأیت انی“ ہے۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۵۸)

(۲) مسند احمد ج ۴۔ ص ۳۸۔ ح ۲۱۹۳

متن حدیث میں ”باقة“ آیا ہے، صحیح ”تاقته“ ہے، بظاہر یہ طباعت کی غلطی ہے۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۶۳)

(۳) مسند احمد ج ۵۔ ص ۲۶۷۔ ح ۳۷۱۲

شارح محقق کا جملہ ہے ”وکلام الذهبی فی انه لا یدری من هو“ اس پر محدث اعظمی نے فرمایا کہ شاید یہ جملہ اس طرح ہو ”وکلام الذهبی فی المیزان انه لا یدری من هو الخ“، شیخ محقق نے اس کی تائید کی، اور فرمایا کہ ’هذا صحیح سقطت ’کلمة المیزان‘‘. (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۷۵)

شیخ محقق کے کلام کی دلیل بیان کرنا:

مسند احمد ج ۵۔ ص ۳۳۵۔ ح ۳۸۷۶

اس حدیث کی سند میں ایک صاحب عیزار بن جرول حضرمی آئے ہیں، ان کے متعلق شیخ محقق نے لکھا ہے کہ یہ تنعی ہیں، اور بنو تنع (بکسر التاء وسکون النون) کی جانب منسوب ہیں، یہ ہمدانی کا ایک خاندان ہے، حافظ ابن حجر کی تعجیل المنفعة میں انہیں ثقفی لکھا گیا ہے۔ شارح

فرماتے ہیں کہ یہ کاتب کی غلطی (تصحیف) ہے۔

حضرت محدث اعظمی فرماتے ہیں کہ آپ نے درست فرمایا، کیونکہ حافظ حسینی نے تصریح کی ہے کہ عیزار، سلمہ بن کہیل کے گھرانے سے تعلق رکھتے ہیں، اور سلمہ بن کہیل یقیناً تنعی ہیں، جیسا کہ تہذیب وغیرہ میں ہے۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۷۸)

ایک بات جو اندازہ اور بصیرت سے کہی گئی تھی، محدث کبیر کی وسعت نگاہ نے اس کی دلیل پیش کر دی۔

محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمان اعظمی نور اللہ مرقدہ کی وسعتِ نظر، وفورِ علم، عمقِ مطالعہ، قوتِ گرفت، اور دقیقہ رسی کی یہ چند مثالیں ذکر کی گئیں، بالخصوص علمِ اسماء الرجال میں، جو فنونِ حدیث میں غالباً سب سے مشکل فن ہے، اعلیٰ درجہ کی حذاقت و مہارت کے نمونے آپ نے دیکھ لئے۔ ویسے تو علم وفن کا یہ شاداب چمن اپنے ہر گوشے میں بہارِ بے خزاں لئے ہوئے تھا، مگر اسماء الرجال میں اسے جو خصوصیت حاصل تھی، اس کی نظیر نہیں ملتی، اسی طرح دقتِ نظر کی جو شان آپ میں تھی کم علما میں پائی جاتی ہے۔

ایک بار محدث کبیر کی خدمت میں ملک ایک نامور عالم جو خود بھی علم و تحقیق کے مردِ میداں تھے، تشریف لائے۔ ان دنوں ''علل ابن مدینی'' طبع ہو کر آئی تھی، اور حضرت مولانا اس کے حاشیے پر جگہ جگہ استدراک لکھ رہے تھے، کسی وقت ان عالم نے حضرت مولانا کے صاحبزادے مولانا رشید احمد سے سوال کیا کہ یوں تو مولانا بہت عظیم القدر ہیں، اور جلالت شان کے مالک ہیں، مگر حضرت مولانا کی خاص خصوصیت کیا ہے؟ صاحبزادہ محترم نے تھوڑی دیر تأمل کیا، اور پھر وہی کتاب ان کے سامنے رکھ دی، اور فرمایا کہ حضرت مولانا کے استدراک دیکھے بغیر اصل کتاب میں غور کیجئے اور دیکھئے کہ کہیں کوئی غلطی نظر آتی ہے؟ کیونکہ اس کو ایک بڑے محقق نے تحقیق کر کے شائع کیا ہے، انہوں نے دیکھنا شروع کیا، انہیں کہیں کوئی کمی کوتاہی محسوس نہیں ہوئی۔ پھر مولانا کے استدراکات پڑھے تو معلوم ہوا کہ کھلی غلطیاں تھیں۔

بس یہی مولانا کی خاص بات تھی، علم حدیث میں علل کا علم ایک مشکل علم ہے، علی بن مدینی اس کے ماہرین میں سے ہیں، ایسی کتاب کی تحقیقات کی غلطیوں کا ادراک بہت وسیع

مطالعہ، اعلی درجہ کی قوتِ حفظ، اور کامل استحضار چاہتا ہے۔ حضرت مولانا میں یہ صفات بدرجۂ اتم تھیں۔ مولانا کے استدراکات، تعلیقات وتحقیقات پڑھنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ اگلے زمانہ کے محدثین میں سے کوئی صاحب ہمارے دور میں تشریف لائے تھے۔ آہ کہ ہم نے رمضان المبارک کی گیارہ تاریخ کو ایک شخصیت نہیں علم وفن کے ایک بڑے کتب خانے کو دفن کردیا، اسلاف کی یادگار ہم سے کھوگئی، اسلاف کی ایک حجت بالغہ جاتی رہی۔ جب تک وہ رہے کسی بڑے صاحبِ علم کی وفات سے جو خلاء پیدا ہوتا تھا، ان کی ذات اسے پر کردیتی تھی، اطمینان رہتا تھا کہ ابھی علم کا جبلِ عظیم موجود ہے، اب وہ نہیں ہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تمام علما کا وصال ہوگیا۔ انہوں نے اتنے لوگوں کی جگہ پر کی تھی، وہ اپنی ذات سے ایک امت بن گئے تھے، اب یہ امت اٹھ گئی، ہر طرف خلاء ہی خلاء محسوس ہوتا ہے۔ خیر اللہ ہر جانے والے کا خلیفہ ہے، سب کے لئے فنا ہے، وہی ایک ذات باقی ہے، اسی پر بھروسہ اور اعتماد ہے۔ رہے نام اللہ کا

☆☆☆☆☆☆

ماخذ: ترجمان الاسلام خصوصی اشاعت محدث جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمان اعظمی
از جولائی تا دسمبر (۱۹۹۲ء)

حاشیہ

(۱) مولانا ابوالوفا افغانی اس دور کے محقق اور جید وباکمال اہل علم میں تھا، اصلاً افغانی تھے، ۱۳۱۰ھ میں عید الاضحیٰ کے دن قندھار میں پیدا ہوئے، نام سید محمود شاہ قادری حنفی بن مبارک شاہ قادری حنفی تھا، مگر ابوالوفا افغانی کے نام سے شہرت پائی، زمانہ طالب علمی میں ہندوستان آئے اور رامپور و گجرات میں تحصیل علم کے بعد ۱۳۳۰ھ میں حیدرآباد پہونچے، مدرسہ نظامیہ میں داخلہ لیا اور وہیں سے فارغ ہوئے، اور پھر حیدرآباد ہی کے ہو رہے، فراغت کے بعد مدرسہ نظامیہ میں درس دینا شروع کیا، پھر "**لجنة احياء المعارف النعمانية**" کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا جس سے بہت سی قیمتی اور نادر کتابیں شائع ہوئیں۔ فقہ حنفی کے ساتھ ان کا شغف مثالی تھا، علم کے لئے انہوں نے دنیا کو تج دیا تھا، پوری عمر تجرد کی حالت گزاری۔ متعدد بیش قیمت کتابیں ان کی تحقیق وتعلیق سے شائع ہوئیں، جن میں سے اکثر حنفی فقہ ومذہب سے تعلق اور نوادرات کی حیثیت رکھتی ہیں، مولانا افغانی کا علامہ اعظمی سے خاص تعلق تھا۔ (حیات ابوالمآثر ملخصاً جلد اول ص ۵۴۶)

استدراکات علمیہ

از

حضرت محدث اعظمی علیہ الرحمہ

بعض اتفاقات عجیب ہوتے ہیں، جو بسا اوقات اہم کاموں کی بنیاد بن جاتے ہیں، آدمی کی ناواقفی انہیں ''اتفاقات'' کا نام دیتی ہے، ورنہ درحقیقت وہ حق تعالی کے انتظامات ہیں، جو پردۂ غیب سے علم وارادہ کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔ جن چیزوں کو آدمی اتفاق کا نام دیتا ہے وہ حقیقۃً اللہ تعالی کے علم وارادہ سے صادر ہونے والی حکمت بھری تدبیریں ہیں۔

۱۰ ار رمضان ۱۴۱۲ھ کو حضرت محدث اعظمی کا وصال ہوتا ہے، حضرت کے وصال کے بعد ان کے صاحبِ علم وقلم شاگرد مولانا نظام الدین اسیر ادری کو خیال ہوتا ہے کہ مجلّہ ''ترجمان الاسلام'' کا ایک خصوصی نمبر حضرت کی یادگار کے لئے مختص کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اس یادگاری مجلّہ کے لئے مضامین کی فراہمی جو حضرت کے مختلف گوشہائے حیات کو اجاگر کریں، ایک کارِ اہم تھا۔ اسیر صاحب نے مضمون کی فرمائش کے لئے جن لوگوں کا انتخاب کیا، ان میں ازراہ عنایت و محبت انہوں نے اس خاکسار کا نام بھی شامل کر دیا، حالانکہ بندہ صرف ایک مدرس ہے، جو کبھی کبھی وعظ بھی کہہ لیتا ہے، ایک مدرس اور ایک واعظ سے کسی محقق، محدث اور زبردست عالم کے سلسلے میں مضمون کی فرمائش ایک عجیب چیز ہے، لیکن دنیا میں عجائبات کی کمی نہیں ہے، اور اس سے عجیب تر یہ ہوا کہ میں نے اپنے جہل کو جانتے ہوئے بھی مضمون لکھنے کا وعدہ کر لیا، لیکن یہ سوچتا رہا کہ کیا لکھوں؟ اور کیوں کر لکھوں؟ میں تو حضرت کے بارے میں سوائے اس کے کہ '' وہ بڑے مولانا

ہیں'' کچھ زیادہ جو لکھے جانے کے قابل ہو، جانتا نہیں۔ دن گزرتے رہے بات ٹلتی رہی، بالآخر ایک بار بنارس کی حاضری میں اسیر صاحب نے قطعی حکم سنادیا کہ فلاں تاریخ تک کچھ لکھ کر دیدو، اب خصوصی نمبر کا انتظام ہورہا ہے۔ میرے ہاتھ پاؤں پھول گئے، جی چاہا کہ انکار کردوں، کہ جو جانے وہ لکھے، میں کچھ جانتا ہی نہیں، اور یہ واقعہ ہے، کیوں کہ بجز اخیر کے ایک ڈیڑھ سال کے حضرت محدث اعظمی کی انتہائی عظمت کے باوجود ان کے قریب نہیں ہوا تھا، اخیر میں تھوڑا سا قرب ہوا تو ان کا وقت آخر آچکا تھا، تو واقعی جی چاہا کہ انکار کردوں، مگر اسیر صاحب کے تیور دیکھ کر اس کی ہمت نہ کرسکا۔ آخر مجبوری نے ایک راستہ دکھایا، بقرعید کی تعطیل میں مَیں مئو حضرت کے صاحبزادہ ذی جاہ حضرت مولانا رشید احمد الاعظمی کی خدمت میں حاضر ہوا، اور ان سے اس سلسلے میں مشورہ چاہا، پھر انہیں کے مشورہ سے یہ بات طے ہوئی کہ حضرت مولانا اعظمی نے ''مسند احمد'' کی شرح پر جو ''استدراکات'' لکھے ہیں، ان کا تعارف کرایا جائے۔ چنانچہ انہوں نے مطبوعہ استدراکات اصل نسخہ جو علامہ احمد محمد شاکر نے خاص طور سے حضرت کے نام بھیجا تھا، عطا فرمایا، اس کے علاوہ حضرت کے قلم سے لکھا ہوا اصل مسودہ بھی دیا، اس طرح مئو میں رہ کر ہی میں نے وہ مضمون مرتب کیا جو ''ترجمان الاسلام'' کی خصوصی اشاعت میں شامل ہوا۔

مئو میں رہ کر حضرت محدث اعظمی کی علمی تحقیقات دیکھنے اور پڑھنے کا جو اتفاق ہوا تو حقیقت یہ ہے کہ میں حیرت زدہ ہوکر رہ گیا کہ علم و فضل ایسی عظیم شخصیت ہمارے درمیان تھی اور چلی بھی گئی، اور ہم نے نہ کچھ جانا اور نہ قدر کی۔ اسی وقت دل میں خیال ہوا کہ حضرت نے اپنی بے نیازیٔ طبع کے باعث ان تحقیقاتِ علمیہ کی عام اشاعت کا کچھ زیادہ اہتمام نہیں فرمایا، لیکن ان کا حق ہے کہ انہیں منظر عام پر لایا جائے، ان کا تعارف کرایا جائے، اور یہی خیال بنیاد بنا ''المآثر'' کے اجرا کی، جس کا یہ چوتھا شمارہ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ راقم الحروف نے استدراکات کا کچھ حصہ بطور نمونے کے ترجمان الاسلام کی خصوصی اشاعت کے لئے لکھا تھا، اور اس میں یہ بھی لکھا تھا کہ یہ مستقل ایک کتاب کا موضوع ہے۔ چنانچہ اسی وقت اس کی تکمیل بھی کر ڈالی تھی، اب بقیہ حصہ ہم المآثر کے صفحات میں نذرِ قارئین کررہے ہیں، اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے جناب اسیر صاحب کو کہ انہیں کی تحریک سے اس علمی خدمت میں لگنے کا موقع میسر آیا۔

مصر کے مشہور محقق علامہ احمد محمد شاکر نے حدیث کے عظیم الشان ذخیرے ''مسند احمد'' کی شرح لکھنی شروع کی تھی، اورانہوں نے تمام دنیا کے علمائے حدیث کو اس پر دعوت نقد و استدراک دی، اور کسی نے ہمت نہیں کی، مگر محدث کبیر نے بالاستیعاب مطبوعہ جلدوں کا مطالعہ کر کے ان پر استدراک لکھا، اور انہیں علامہ کی خدمت میں بھیجا۔ انہوں نے ان استدراکات کو بے حد پسند کیا، اوراز راہِ قدر دانی کتاب کی پندرہویں جلد میں ان تمام استدراکات کو حضرت کے اعترافِ کمال اور شکریئے کے ساتھ شائع کیا۔

چنانچہ تفصیل سے اس کو ''ترجمان الاسلام'' کے ''محدث اعظمی نمبر'' میں دیکھا جاسکتا ہے، ہم نے مضمون میں اسی مسند کا حوالہ دیا ہے جو علامہ احمد محمد شاکر کی تحقیق وشرح کے ساتھ شائع ہوئی ہے، حدیث کے نمبر کا حوالہ بھی وہیں سے ماخوذ ہے۔

(۱) مسند احمد ج ۱۔ ص ۵۵۔ سطر ۱۱۔ مقدمہ

''ابوالفضل محمد بن محمد بن فهر الهاشمي المكي''

محدث اعظمی نے اس پر نوٹ لکھا کہ فھر صحیح نہیں ہے، صحیح ''فہد'' ہے، بالدال المہملہ۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۵۳)

دیکھنے میں کتنی چھوٹی بات ہے، مگر اہل تحقیق سے پوچھئے کہ کتنی باریک اور اہم بات ہے

(۲) مسند احمد ج ۳۔ ص ۱۵۵۔ ح ۱۷۰۶

حدثنا عبد الله بن بكر السهمي حدثنا هشام بن حسان عن القاسم بن مهران عن موسى ابن عبيد.

اس روایت کے بارے میں شیخ محقق نے لکھا ہے کہ یہ ''مجمع الزوائد'' ج ۱۰۔ ص ۴۱۱، ۴۱۱ میں موجود ہے، اس پر علامہ ہیثمی صاحب مجمع الزوائد نے تحریر کیا ہے کہ:

''رواه احمد والبزار بنحوه والطبراني بنحوه''۔ اور پھر لکھا کہ ان سب میں سند کے اندر قاسم بن مہران عن موسی بن عبید، خالد بن عبداللہ بن اسید کے مولی ہیں، چنانچہ ابن حبان نے ''کتاب الثقات'' میں ان کا ذکر کیا ہے، پھر لکھتے ہیں کہ۔

قاسم بن مہران کا علامہ ذہبی نے ''میزان'' میں تذکرہ کیا ہے، اور یہ بات لکھی ہے کہ ان

سے سوائے سلیم بن عمر نخعی کے کسی اور نے روایت نہیں کی، حالانکہ ایسا نہیں ہے، ان سے یہ حدیث ہشام بن حسان نے روایت کی ہے''۔

اس پر محدث کبیر لکھتے ہیں کہ ''شیخ نے صاحب مجمع الزوائد سے سلیم بن عمر تو نقل کیا ہے، مگر اس نام میں چوک ہوئی ہے، اس پر متنبہ نہیں کیا، یہ سلیم نہیں ہیں سلیمان ہیں۔

نیز ان کے شیخ موسی بن عبید نہیں ہیں، موسی بن عبیدہ ہیں''۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۶۰)

راویوں کے ناموں کی اتنی باریک غلطیوں پر گرفت کرنا پھر ان کی تصحیح کرنا کیا معمولی مطالعہ اور عام قوت حفظ و استحضار کے بس کی بات ہے؟۔

(۳) مسند احمد ج ۱۔ ص ۲۷۲۔ ح ۴۵۹۷

عن نافع سمعت رجلاً من بنی سلمة یحدث ابن عمران جاریة الکعب

اس حدیث کو امام احمد نے حضرت عبداللہ بن عمر کی مسانید میں ذکر کیا ہے، شیخ محقق فرماتے ہیں کہ ''یہ عبداللہ بن عمر کی مسانید میں نہیں ہے، اس کے اصل راوی حضرت کعب بن مالک ہیں۔ چنانچہ ان کے مسانید میں یہ روایت آرہی ہے'' حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ''اس حدیث کے جتنے طرق ہیں، کسی میں یہ نہیں ہے کہ عبداللہ بن عمر نے اس روایت کو بیان کیا ہے، سب میں یہ ہے کہ حضرت کعب بن مالک کے ایک صاحبزادے نے یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر سے بیان کی ہے، اور انہیں صاحبزادے سے نافع نے روایت کی''۔ (فتح الباری ج ۹۔ ص ۵۴۲، ۵۴۵)

رہی یہ بات کہ حضرت کعب بن مالک کے صاحبزادے کون ہیں؟ تو حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ ''حافظ جمال الدین مزی نے ''الاطراف'' میں انہیں عبداللہ قرار دیا ہے، لیکن اسی حدیث کا ایک حصہ ابن وہب عن اسامہ بن زید عن ابن شہاب کے طریق سے عبدالرحمان بن کعب بن مالک عن ابیہ سے نقل کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حضرت کعب کے فرزند عبدالرحمان مراد ہیں''۔

شارح محقق فرماتے ہیں کہ ''میں نے ابن وہب کی یہ روایت تو نہیں دیکھی، البتہ مسند احمد میں ہی مسانید کعب بن مالک کے ذیل میں یہ روایت ''عن اسامة بن زید عن الزہری عن ابن

کعب بن مالک'' آرہی ہے، اس میں نام نہیں ہے، پھر آگے چل کر یہی روایت ابومعاویہ سے منقول ہے کہ ''حدثنا الحجاج عن نافع عن ابی بن کعب عن ملک عن ابیہ'' اس میں کعب کے فرزند کا نام ''ابی'' بتایا گیا ہے، لیکن یہ ابی بن کعب کون ہیں؟ میں انہیں نہیں جانتا، مجھے معلوم نہیں کہ حضرت کعب کے فرزندوں میں ''ابی'' نامی بھی ہے، شاید یہ کاتبوں کی غلطی ہو''۔

محدث اعظمی فرماتے ہیں کہ ''کاتب کی غلطی متعین ہے، درست ''عن ابن کعب بن مالک'' ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر نے ''تہذیب'' کے حصہ ''الکنی'' میں ابن کعب کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے یہی مستفاد ہوتا ہے''۔ (ج ۱۲۔ ص ۳۰۸، ۳۰۹)

اور ابن کعب اس روایت میں عبدالرحمان ہی ہیں، ان شاء اللہ، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے کہا ہے۔ اس پر شیخ محقق لکھتے ہیں:

''**هذا كله صواب ان شاء الله**''. یہ سب درست ہے ان شاءاللہ۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۸۱)

(۴) مسند احمد ج ۴۔ ص ۳۲۔ ح ۲۱۸۱

اس حدیث کی سند میں ایک صاحب ابوکعب مولی ابن عباس ہیں، ان کے متعلق شیخ محقق لکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے ''تعجیل المنفعۃ'' میں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ۔

''**وفيه جهالة. قال ابو زرعة لا يسمى ولا يعرف الا فى هذا الحديث**''.

یعنی یہ قدرے مجہول ہیں، ان کا اصل نام روایت میں نہیں آیا ہے، اور سوائے ایک حدیث کے اور کہیں ان کا ذکر بھی نہیں ہے۔ اس پر محدث کبیر نے لکھا کہ ابوکعب کا ترجمہ حافظ حسینی نے ''اکمال'' میں لکھا ہے، لیکن انہوں نے ''جہالۃ'' نہیں لکھا۔

پھر شیخ محقق لکھتے ہیں کہ مسند احمد کے مطبوعہ حلبی نسخہ میں یہ سند اس طرح ہے ''عن ابی بن کعب مولی بن عباس'' اس میں کلمہ ''بن'' کا اضافہ غلط ہے، اور ان کا ترجمہ تو ''تعجیل'' میں لکھا گیا ہے، اس میں ایک اور غلطی ہے۔ اس میں ہے ''ابوکعب عن مولاہ عن ابن عبداللہ بن عباس'' یہ غلط ہے، درست عبارت جیسا کہ ظاہر ہے ''ابوکعب عن مولاہ عبداللہ بن عباس'' ہے۔ یہ حدیث ''مجمع الزوائد'' میں بھی ہے۔ (ج ۵۔ ص ۱۶۷) اس میں کہا ہے کہ ''**رواہ احمد والطبرانی**

وفیه ابو کعب مولی ابن عباس قال ابو حاتم: لایعرف الا فی هذاالحدیث"۔ اسے احمد اور طبرانی نے روایت کیا ہے، اور اس میں ابوکعب مولی بن عباس ہیں، ابوحاتم نے فرمایا کہ "وہ صرف اسی حدیث میں پائے گئے ہیں"۔

اس پر محدث کبیر نے دو استدراک لکھے، پہلی بات تو یہ لکھی کہ جس سند کو آپ نے درست قرار دیا ہے، اسی طرح "اکمال" میں بھی ہیں، لیکن ابن ابی حاتم نے "کتاب الجرح والتعدیل" میں لکھا ہے کہ ابوکعب، علی بن عبداللہ بن عباس کے مولی ہیں، ان سے اسماعیل بن قیس بن سعد بن زید بن ثابت نے روایت کی ہے، ہم سے عبدالرحمان نے بیان کیا کہ ابوزرعہ سے ان کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ "**لایعرف الا فی هذ االحدیث ولا یسمی**"۔ (۴۳۰/۲/۴، ۴۳۱)

ابن ابی حاتم کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوکعب عبداللہ بن عباس کے مولی نہیں ہیں، ان کے صاحبزادے "علیؒ" کے مولی ہیں۔

دوسرا استدراک یہ کیا کہ "**لایعرف الا فی هذاالحدیث**" کو صاحب **مجمع** نے ابوحاتم کا قول قرار دیا ہے، جب کہ وہ درحقیقت امام ابوزرعہ کا قول ہے، جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ذکر کیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے بھی یہی کہا ہے۔ شیخ محقق نے فرمایا کہ:

"**اقول: والذی قال العلامة الاعظمی هو کما قال**". بات وہی ہے جو علامہ اعظمی نے فرمائی ہے۔

(۵) مسند احمد ج ۵۔ ص ۳۱۵۔ ح ۳۸۲۲

حدیث کی سند میں ایک صاحب کریم بن ابی حازم ہیں، ان کے بارے میں شیخ محقق لکھتے ہیں کہ تابعی ہیں، حضرت علی سے انہوں نے روایت کی ہے، ابن حبان نے "ثقات" میں ان کا ذکر کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے "تعجیل المنفعۃ" میں امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ "**لا یصح حدیثه**" ان کی حدیث صحیح نہیں ہوتی۔ (ص۔ ۳۵۳) فرماتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے کہ یہ نقل صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام بخاری نے "تاریخ کبیر" ۲۴۴/۱/۴ میں ان کا ذکر کیا ہے، اور وہاں ان پر کوئی جرح نہیں کی ہے، اور نہ ان کا شمار ضعفاء میں کیا ہے، البتہ ایک اور راوی کریم کا ذکر کیا

ہے، ص ۳۰، اس کے بارے میں لکھا ہے کہ ’’**کریم عن الحارث لایصح**‘‘ یہ دوسرے راوی ہیں، جس نے بھی امام بخاری کا قول نقل کیا ہے اس کو اشتباہ ہو گیا ہے۔

اس پر محدث کبیر لکھتے ہیں کہ ’’آپ نے صحیح کہا، واقعی یہ نقل غلط ہے، حافظ ابن حجر سے یہ چوک اس بنا پر ہوئی کہ انہوں نے کریم ابن ابی حازم کا ترجمہ ’’**اکمال للحسینی**‘‘ سے نقل کیا ہے، اور اکمال میں ان کریم کے متصلاً بعد کُریم (بضم الکاف) کا ترجمہ تحریر کیا گیا ہے۔ ان کے بارے میں امام بخاری نے فرمایا ہے کہ ’’**انه لایصح حدیثه**‘‘ یہیں حافظ ابن حجر سے سہو ہوا ہے، انہوں نے اس لفظ کو کریم بن ابی حازم کے ترجمہ میں نقل کر دیا، پھر جب کُریم (بضم الکاف) کا موقع آیا تو وہاں بھی امام بخاری کا قول نقل کیا‘‘۔

غلطی کی بنیاد کو پکڑنا بڑی ذہانت وذکاوت کا کام ہے، جو محدث کبیر ہی کا حصہ ہے، شیخ محقق لکھتے ہیں ’’**هذا تحقيق جيد**‘‘. یہ عمدہ تحقیق ہے۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۷۶)

(۶) مسند احمد ج ۵۔ ص ۳۲۱۔ ح ۳۸۳۷

سند میں ایک راوی ابن معیز السعد ی ہیں، ان کے متعلق شیخ محقق نے لکھا ہے کہ ’’میں نے ان کا ترجمہ کہیں نہیں پایا، صرف حافظ ابن حجر نے ’’تعجیل المنفعة‘‘ ص ۵۳۵ میں یہ کہا ہے کہ ’’اسمه عبداللہ‘‘ لیکن اسماء کے باب میں نہ ’’تعجیل‘‘ میں ان ذکر ہے اور نہ ’’تہذیب‘‘ میں۔ امام ذہبی نے ’’کتاب المشتبہ‘‘ ص ۴۸۹ میں اتنی بات اور لکھی ہے کہ ’’**وهو تصغير معز، عبدالله بن معيز السعدى عن ابن مسعود عنه ابو وائل**‘‘.

اس پر محدث اعظمی لکھتے ہیں کہ ان کا ترجمہ ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعدیل میں تحریر کیا ہے۔ چنانچہ لکھا ہے کہ ’’**ابن معيز السعدى روى عن ابن مسعود وروى عنه ابو وائل سمعت ابى يقول بذالك**‘‘. ۳۲۸/۲/۴۔ اتنا ہی ترجمہ حسینی نے بھی اکمال میں لکھا ہے، دونوں نے ان کو ان رواۃ کے ذیل میں لکھا ہے، جو باپ کی نسبت سے معروف ہیں، لیکن اکمال میں کاتبوں کی غلطی سے ابن معن ہو گیا ہے۔

اور کتاب الجرح والتعدیل کے مصحح نے ذہبی کی تجرید سے نقل کیا ہے کہ ’’**له ادراک**‘‘ انہوں نے حضور اکرم ﷺ کو پایا ہے۔

شیخ محقق فرماتے ہیں کہ ’’**کل هذا صحیح**‘‘. (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۷۷)

(۷) مسند احمد ج ۵۔ ص ۳۲۸۔ ح ۳۷۵۷

حدیث کی سند میں **ابو الصلت عن عقرب** آئے ہیں، شیخ محقق ان دونوں کے متعلق فرماتے ہیں کہ **ابو الصلت** کا ترجمہ تعجیل میں ہے ص ۴۹۶۔ اس میں حافظ ابن حجر نے انہیں ’’مجہول‘‘ کہا ہے، امام بخاری نے ’’کتاب الکنی‘‘ میں ۳۶۹ پر ان کا ذکر کیا ہے، اور انہوں نے کوئی جرح نہیں کی ہے، اور ابوعقرب اسدی کا ترجمہ تعجیل میں ہے۔ (ص ۵۰۶، ۵۰۷) **قال الحسینی مجهول.**

اس پر محدث اعظمی لکھتے ہیں کہ ’’**ابو الصلت** کا ترجمہ اکمال میں حسینی نے بھی لکھا ہے، انہوں نے ان کے بارے میں ’’مجہول‘‘ نہیں کہا ہے، نیز ابن ابی حاتم نے بھی ان کا تذکرہ کیا ہے، اور انہوں نے بھی کوئی جرح نہیں کی ہے‘‘۔

اور ابوعقرب کا ذکر ابن ابی حاتم نے بھی کیا ہے، اور کوئی جرح نہیں ذکر کی ہے، ان سے طلق بن حبیب نے اور **ابو الصلت** نے روایت کی ہے، اور میرے پاس جو نسخہ اکمال کا ہے اس میں ’’ **انه مجهول** ‘‘ نہیں ہے۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۷۷)

(۸) مسند احمد ج ۶۔ ص ۳۲۸۔ ح ۴۷۲۸

حدیث کی سند میں ایک راوی ابو دہقانہ آئے ہیں، ان کے بارے میں شیخ محقق نے لکھا ہے کہ امام بخاری ’’الکنی‘‘ میں لکھتے ہیں کہ ’’**ابو دهقانه عن ابن عمر روی عنه فضیل بن غزوان**‘‘ امام بخاری کی یہ تحریر ان کے تابعی ہونے کی توثیق ہے، اور امام دولابی نے ’’الکنی والاسماء‘‘ ج ۱۔ ص ۱۷۰ میں لکھا ہے کہ ’’**سمعت العباس بن محمد یقول سمعت یحییٰ بن معین یقول: ابو الدهقانه یروی عن ابن عمر وقد روی فضیل بن غزوان عن ابی الدهقانه**‘‘ ۔ پھر فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے ان کا ترجمہ نہیں لکھا ہے، نہ تعجیل میں اور نہ تہذیب میں۔ یہ بات قابل استدراک ہے، اور جس قدر میں نے اوپر نقل کیا ہے، اس کے علاوہ کتبِ رجال میں کہیں ان کا تذکرہ نہیں ہے‘‘۔

اس پر محدث اعظمی نے بتایا کہ ابو الدہقانہ کا ترجمہ حسینی نے اکمال میں کیا ہے۔ چنانچہ

کہا ہے ''**ابو دھقانه عن ابن عمر فی الصرف وعنه فضیل بن غزوان وسئل عنه ابو ذرعة فقال کوفی لا یعرف اسمه ذکره ابن حبان فی الثقات**'' (ص۱۲۷، ۱۲۸ من الاکمال)

نیز ان کا ترجمہ ابن ابی حاتم نے بھی کتاب الجرح والتعدیل میں کیا ہے (۳۶۸/۲/۴)
''**اقول :وھو کما قال**''(**الشیخ المحقق**). بات وہی ہے جو انہوں نے کہی۔

(۹) مسند احمد ج ۷۔ ص ۸۴۔ ح ۴۹۹۳

حدیث کی سند میں ایک راوی عبداللہ بن مقدم ہیں، ان کے متعلق شیخ محقق نے حافظ ابن حجر کا قول نقل کیا ہے کہ ''**لیس بمشھور**'' ص ۲۳۷۔ پھر کہتے ہیں کہ اس کے علاوہ میں نے ان کے متعلق اور کوئی چیز نہیں پائی۔

محدث کبیر لکھتے ہیں کہ ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعدیل ۱۷۵/۲/۲ میں ان کا تذکرہ لکھا ہے، فرماتے ہیں ہیں کہ:

''**عبد الله بن مقد ام بن الوردالطائفی روی عن عمر بن حبشی روی عنه عبدالملک بن المغیرة الطائفی سمعت ابی یقول ذالک قال ابو محمد وروی عن ابن عمر انه راه طاف بین الصفا والمروة(یشیر الی ھذاالحدیث) ولم یذکر فیه جرحاً**''.

شیخ محقق لکھتے ہیں کہ ''**ھذا کله صحیح**'' پھر اپنا عذر بیان کرتے ہیں کہ ''جب میں اس حدیث پر لکھ رہا تھا اس وقت کتاب الجرح والتعدیل شائع نہیں ہوئی تھی۔ چار سال کے بعد اس کا وہ حصہ طبع ہوا، جس میں عبداللہ بن مقدام کا ترجمہ ہے''۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۸۱)

(۱۰) مسند احمد ج ۷۔ ص ۲۶۹۔ ح ۵۵۶۵

حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبه عن توبة العنبری قال:قال لی الشعبی ارأیت حدیث الحسن عن النبیﷺ، قد قاعدت ابن عمر قریباًمن سنتین اوسنة ونصف فلم اسمعه روی عن النبی ﷺ غیر ھذا، قال: کان ناس من اصحاب النبیﷺ فیھم سعد، قدھبوا یاکلون من لحم فنادتھم امرأة من

ازواج النبی ﷺ انه لحم ضب فامسكوا فقال رسول الله ﷺ كلوا واطعموا فانه حلال وانه لا باس به توبة الذى شك فيه لكنه ليس من طعامى.

اس میں دو باتیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں، ایک امام شعبی کا یہ قول کہ ” **ارأيت حديث الحسن عن النبی ﷺ**“ یہ بظاہر ایک مبہم سا جملہ ہے، جو قابلِ شرح ہے، مگر شارح محقق نے اس سے تعرض نہیں کیا۔

محدث کبیر لکھتے ہیں کہ شعبی کی مراد یہ ہے کہ حسن بصری تابعی ہیں، ان کی حضور ﷺ سے ملاقات نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود بکثرت رسول اکرم ﷺ سے روایات بیان کرتے ہیں، اور ابن عمر حالانکہ صحابی ہیں، لیکن روایت کرنے میں حتی الامکان احتیاط کرتے ہیں، اور کم سے کم روایت بیان کرتے ہیں ”**قاله الكرمانی كما فی الفتح**“۔ (ج ۱۹۔ ص ۱۳۰)

دوسری بات اس میں قابل ذکر یہ ہے کہ امام شعبی تصریح کرتے ہیں کہ میں دو سال کے قریب حضرت ابن عمر کے پاس رہا ہوں، لیکن حیرت ہے کہ ابن ابی حاتم نے مراسیل میں اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ شعبی کی حضرت عبداللہ بن عمر سے سماعت ثابت نہیں ہے۔ (ص ۹۵) اور یہی بات تہذیب میں حافظ ابن حجر نے ابن ابی حاتم سے نقل کی ہے، اور انہوں نے کوئی تعقب نہیں کیا۔

اس پر محدث اعظمی لکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجر مذکورہ بالا روایت سے واقف ہیں، اور انہیں علم ہے کہ صحیحین اور مسند میں یہ روایت موجود ہے۔ چنانچہ انہوں نے فتح الباری میں مذکورہ بالا سند والی روایت کی جانب اشارہ کیا ہے۔ (اس کے باوجود انہوں نے تعقب نہیں کیا)

محدث اعظمی نے لکھا ہے کہ یہ روایت مسلم شریف ج ۲۔ ص ۱۱۳ مطبوعہ بولاق میں ہے، نیز بخاری نے بھی اس کی تخریج ”عن محمد بن الولید عن محمد بن جعفر“ کی ہے۔

شیخ محقق نے تو اتنا لکھا تھا کہ ”**لم يتعقبها الحافظ**“، ممکن ہے کہ اس میں یہ احتمال ہوتا کہ حافظ ابن حجر کو اس روایت کی اطلاع نہ ہو، لیکن محدث کبیر نے یہ بتلا کر کہ یہ روایت صحیحین میں بھی ہے، اور فتح الباری میں حافظ ابن حجر نے مسند احمد کی روایت کی جانب اشارہ کیا ہے، پختہ ثبوت مہیا کر دیا کہ حافظ ابن حجر کو اس حدیث کی اطلاع ہے، لیکن تعجب ہے کہ اس کے باوجود

خاموش رہے۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ص ۲۸۵)

(۱۱) مسند احمد ج ۷۔ص ۲۷۰۔ح ۵۵۶۶

اس روایت میں ایک راوی حکیم الحذاء ہیں، ان کے متعلق شیخ محقق نے لکھا ہے کہ یہ ''ابوحنظلہ'' ہیں، جن کا ترجمہ ''تعجیل المنفعۃ'' 'الکنی للبخاری'' اور ''الکنی للدولابی'' میں فقط کنیت کے ساتھ ہے، نام کسی نے نہیں لکھا، البتہ حافظ ابن حجر نے تعجیل میں اتنا اور لکھا ہے کہ یہ معروف ہیں اور انہیں 'الحذاء' کہا جاتا ہے، بمہملہ ثم بمعجمہ۔ نام انہوں نے بھی نہیں لکھا، شیخ محقق فرماتے ہیں کہ ان تمام حضرات سے یہ روایت مخفی رہ گئی، جس میں شعبہ نے ابوحنظلہ کا نام حکیم الحذاء ذکر کیا ہے۔

محدث کبیر فرماتے ہیں کہ حافظ حسینی سے بھی اکمال میں ان کا نام فوت ہوگیا ہے، انہوں نے صرف ابوحنظلہ کا ذکر کیا ہے، نام نہیں لکھا ہے۔ خیر یہ کچھ تعجب کی بات نہیں ہے، کہ ابو حنظلہ کے تذکرہ میں ان کا نام نہیں لکھا جاسکا، حیرت تو اس پر ہے کہ حافظ حسینی اور حافظ ابن حجر پر اس حدیث کی سند کیوں کر مخفی رہ گئی، کہ انہوں نے سند کے رجال میں سرے سے حکیم الحذاء کا ذکر ہی نہیں کیا، جب کہ یہ دونوں کتابیں خاص طور سے مسند احمد کے رجال کے موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ص ۲۸۵)

(۱۲) مسند احمد ج ۵۔ص ۲۵۷۔ح ۳۶۹۶

حدثنا وكيع حدثني بشير بن سلمان عن سيار ابي الحكم عن طارق بن شهاب.

اس سند میں سیار ابوالحکم کے سلسلے میں شیخ محقق نے ایک طویل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت ابوداؤد نے بھی نقل کی ہے (ج ۲۔ص ۴۲) لیکن اس میں سیار ابوحمزہ ہیں، اور امام منذری نے فرمایا ہے کہ امام ترمذی نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے، اور ''حسن صحیح غریب'' کہا ہے، اور تہذیب میں حافظ ابن حجر نے سیار ابوالحکم اور سیار ابوحمزہ کے متعلق لمبی گفتگو کی ہے۔ (دیکھئے ج ۴۔ص ۲۹۱ تا ۲۹۳) اس کا حاصل یہ ہے کہ جس نے سیار ابوالحکم کہا اس سے غلطی ہوئی، صحیح سیار ابوحمزہ ہے۔ پھر دارقطنی کا قول نقل کیا ہے کہ امام بخاری کا یہ ارشاد ہے کہ ''سیار ابوالحکم نے طارق بن شہاب سے حدیث سنی ہے'' ان کا اور ان کے متبعین کا وہم ہے، جو

صاحب طارق بن شہاب سے روایت کرتے ہیں، وہ سیار ابوحمزہ ہیں، یہی قول امام احمد اور یحییٰ وغیرہ کا ہے، حافظ نے ابوداؤد اور ترمذی کی حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے۔

پھر دوسرے ترجمہ میں نقل کیا ہے کہ خطیب نے ’’تلخیص‘‘ میں کہا ہے کہ سفیان نے ’’عن بشیر عن سیار ابی حمزۃ عن طارق عن ابن مسعودؓ‘‘ ایک حدیث نقل کی ہے، اس سلسلے سفیان کے تلامذہ میں اختلاف ہوا ہے، عبدالرزاق وغیرہ نے ان سے سیار ابوحمزہ نقل کیا ہے، اور معافی بن عمران نے سفیان عن بشیر سے سیار ابوالحکم نقل کیا ہے، پھر حافظ نے کہا کہ میں نے ابوحمزہ کا ذکر ’’ثقات لابن حبان‘‘ میں نہیں پایا۔ فینتظر

شیخ محقق فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر کی یہ پوری بات محض دعوی ہی دعوی ہے، دلیل کوئی نہیں، ابوحمزہ کا کوئی ترجمہ نہیں ملتا، اور ثقہ راویوں نے عن بشیر عن سیار ابی الحکم روایت کیا ہے، ان میں ثقہ ترین وکیع ہیں، جن کی روایت یہاں مذکورہ بالا سطور میں ہے، اور سید النقاد امام بخاری جزماً کہتے ہیں کہ سیار ابوالحکم نے طارق شہاب سے حدیث سماعت کی ہے، تو پھر اس کے بعد کیا چاہئے، بلکہ حافظ ابن حجر نے تو یہ بھی نقل کیا ہے، کہ جن لوگوں نے اس باب میں امام بخاری کا اتباع کیا ہے، ان میں امام مسلم، امام نسائی، امام دولابی، اور ابن حبان وغیرہ ہیں، پھر اس کے بعد عجب بات لکھ گئے ہیں کہ ’’**وھو وھم کما قال الدار قطنی**‘‘ بھلا اس وہم کے دعوی پر کوئی دلیل بھی ہے، ہم کو تو نہیں ملی۔

شیخ محقق کا تیور ملاحظہ ہو، کس قدر شدت کے ساتھ ’’ **وھو وھم**‘‘ کو رد کر رہے ہیں، اور ان کی یہ شدت بجا بھی معلوم ہوتی ہے، ایک طرف امام بخاری جیسے ناقد بصیر ہیں، پھر ان کے ساتھ ایسے ائمہ فن کا ایک گروہ ہے، جن میں ہر ایک بجائے خود سند ہے، یعنی امام مسلم، امام نسائی، امام دولابی، امام ابن حبان۔ بھلا ان اساطین کے بعد کس پر نگاہ جم سکتی ہے، لیکن دوسری طرف بھی امام احمد، یحییٰ بن معین، دارقطنی، اور حافظ ابن حجر جیسی شخصیت ہیں، اب اس معرکہ آرا بحث میں دیکھئے کہ محدث کبیر نے کس تدبر سے اور دھیمے لہجے میں شیخ محقق کے گرم اور کڑے لہجے کو ٹھنڈا اور نرم کیا ہے؟ محدث اعظمی کا یہ کمال ہے کہ وسعتِ معلومات اور وفورِ علم کے باوجود تواضع اور نرمی کا توازن کبھی بگڑنے نہیں پایا۔

محدث کبیر فرماتے ہیں کہ ابوحمزہ کا کوئی ترجمہ نہیں ملتا، تو عرض ہے کہ ان کا ترجمہ امام بخاری کی کتاب ''تاریخ کبیر'' میں ہے۔ (ملاحظہ ہو جلد دوم، قسم دوم، ص ۱۶۱) اور ابن ابی حاتم کی کتاب الجرح والتعدیل میں بھی ان کا ذکر ہے۔ (ملاحظہ ہو، ۲/۱/۲۵۵)

اس پر شیخ محقق نے معذرت پیش کی کہ جس وقت اس حدیث کی شرح لکھی جارہی تھی، اس وقت تک مصر میں تاریخ بخاری اور کتاب الجرح والتعدیل کے وہ اجزاء نہیں پہونچے تھے، جن میں ابوحمزہ کا تذکرہ ہے۔

پھر محدث اعظمی نے مزید تحریر فرمایا کہ آپ نے یہ جو فرمایا ہے کہ ''سید النقاد امام بخاری جزماً فرماتے ہیں کہ سیار ابوالحکم نے طارق بن شہاب سے حدیث سماعت کی ہے''۔ اس پر گزارش ہے کہ امام بخاری نے جزماً تو کیا سرے سے اس کی تصریح ہی نہیں کی ہے، ہاں سیار ابوالحکم کا جہاں تذکرہ آیا ہے وہاں ''عن طارق بن شہاب'' کہا ہے، جیسا کہ مسند احمد کی سند میں بھی ہے، لیکن لفظ ''عن'' سے سماعت پر استدلال نہیں ہوسکتا۔ ہوسکتا ہے کہ بغیر سماعت کے ''عن طارق بن شہاب'' کہا گیا ہو۔ لہٰذا ان کی یہ بات امام احمد کی اس بات سے کہ سیار ابوالحکم نے طارق بن شہاب سے حدیث نہیں اخذ کی ہے، متعارض نہیں ہے، امام احمد نے سماعت کی نفی کی ہے، اور امام بخاری نے سماعت کا اثبات نہیں کیا ہے، بس دونوں میں کچھ تعارض نہیں۔

غرض دارقطنی نے امام بخاری کی طرف جو قول منسوب کیا ہے، اور اسے وہم قرار دیا ہے، محدث کبیر فرماتے ہیں کہ امام بخاری کی تحریروں میں اس قول کا کہیں پتہ نہیں ہے، ان کی تحریر سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ''سیار ابوالحکم عن طارق بن شہاب'' کہا ہے، اور اہل فن جانتے ہیں کہ اس سے سماعت کا ثبوت نہیں ہوتا۔

اب شیخ محقق اپنا عذر تحریر کرتے ہیں، امام بخاری کے بارے میں یہ قول کہ جزماً انہوں نے سیار ابوالحکم کی سماعت طارق بن شہاب سے ثابت کی ہے، یہ میں نے اپنی طرف سے نہیں کہا ہے، بلکہ شرح میں ملاحظہ فرمائیں کہ میں نے اسے ''تہذیب'' سے نقل کیا ہے، اور تہذیب میں دارقطنی سے نقل ہوا ہے، میں نے انہیں نقول پر اعتماد کیا۔ بلاشبہہ تاریخ کبیر میں سیار ابوالحکم کے ترجمہ میں عن طارق بن شہاب آیا ہے، اور یہ لفظ سماعت پر دلالت نہیں کرتا، پس اس سے دارقطنی

کے نقل کی تردید نہیں ہوتی، یعنی جس طرح طارق سے یقینی طور پر سماعت ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح سماع کی یقینی نفی بھی نہیں ہوتی۔ شاید امام بخاری کا قول ان کی کسی اور کتاب میں ہو، مثلاً ''تاریخ اوسط'' میں، جس کا کوئی نسخہ اب تک میرے علم میں نہیں دستیاب ہوا ہے۔

دیکھئے، کہاں تو شیخ محقق نہایت شدومد سے حافظ ابن حجر کے قول کو محض دعوی، دلیل سے خالی باور کرا رہے تھے، اور کہاں اب خود معذرت اور احتمال آفرینی کے مقام پر آگئے ہیں، جو کتابیں دستیاب ہیں ان کی روشنی میں تو محدث اعظمی ہی کا قول راجح نظر آتا ہے (ج ۱۵ ص ۲۷۴)

(۱۳) مسند احمد ج ۵۔ ص ۲۱۶۱، ۲۶۲۔ ح ۳۷۰۴

اس کی سند میں عثمان ثقفی ایک راوی ہیں، ان کے بارے میں شیخ محقق نے تعجیل المنفعۃ لابن حجر ص ۲۸۴ کی یہ عبارت نقل کی ہے ''**عثمان الثقفی عن عبیدة النهدی وعنه المسعودی لعله عثمان بن المغیرة او ابن رشید قلت (القائل ابن حجر) کذا قرأته بخط الحسینی**'' یعنی عثمان ثقفی، عبیدہ النہدی سے روایت کرتے ہیں، اور ان سے مسعودی روایت لیتے ہیں، شاید یہ عثمان بن مغیرہ ہیں، یا ابن رشید ہیں، میں کہتا ہوں (یعنی حافظ ابن حجر) یہ بات میں نے حافظ حسینی کے ہاتھ کی تحریر میں پڑھی ہے۔

محدث اعظمی نے اس پر لکھا ہے کہ ''اکمال'' کے مطبوعہ نسخے میں ''او ابن رشید'' نہیں ہے، اس میں صرف ''لعله ابن المغیرة'' ہے۔ شیخ محقق نے اس پر نقد کیا کہ اکمال کا مطبوعہ نسخہ قابل اعتماد نہیں ہے، اس میں اغلاط بہت ہیں، اس سلسلے میں حافظ ابن حجر کی نقل زیادہ لائقِ وثوق ہے، خصوصاً جب کہ انہوں نے تصریح کی ہے ''خود انہوں نے حسینی کے ہاتھ کی تحریر پڑھی ہے''۔ یہاں تک مطبوعہ عبارت ختم ہوئی۔ اس کے بعد محدث کبیر نے ایک مفصل خط شیخ محقق کے نام لکھا، افسوس کہ وہ طبع نہ ہوسکا، خوش قسمتی سے حضرت محدث اعظمی کے ہاتھ کا لکھا ہوا مکتوب کاغذوں میں دستیاب ہوگیا۔ تکمیلِ بحث کے لئے ہم اس کے مطالب درج کرتے ہیں، اس مکتوب سے حضرت محدث کبیر کی شانِ تحقیق جیسی کچھ ظاہر ہوتی ہے محتاجِ تشریح نہیں، فرمایا کہ۔

''آپ نے استدراک میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ حافظ ابن حجر نے اکمال کو حسینی کے خط میں پڑھا ہے، لیکن میں نے اکمال کے بارے میں حافظ کی تصریح نہیں پائی، میرے

نزدیک اکمال کو انھوں نے بخط حسینی نہیں پڑھا ہے، حسینی کے ''التذکرہ'' کے بارے میں کہتے ہیں کہ ''**قرأت بخط الحسینی**'' اس کی دلیل یہ ہے کہ مثلاً وہ ابراہیم بن الجعد کے ترجمہ میں فرماتے ہیں کہ ''**کذا وجدت بخط الحسینی**'' حالانکہ ابراہیم بن الجعد اکمال کے رجال میں سے نہیں ہیں۔ پس وہ ضرور ''تذکرہ'' میں ہوں گے، اور مثلاً وہ ابراہیم بن ابی الخداش کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ''**کذا قرأت بخط الحسینی واقتصر علی رقم الشافعی**'' اور معلوم ہے کہ شافعی کی علامت صرف تذکرہ میں ہے، اکمال میں نہیں ہے۔

یہاں لائق ذکر ایک بات اور ہے، وہ یہ کہ ''تعجیل المنفعۃ'' کی اصل ''کتاب التذکرہ برجال العشرہ'' ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے ص ۳ پر اس کی تصریح کی ہے، اور اکمال تو تعجیل کی تالیف کے بعد انہیں ملی ہے۔ چنانچہ انہوں نے آخر کتاب ص ۵۹۸ پر اس کی تصریح کی ہے، اور مجھے یقین ہے کہ تعجیل کے رجالِ مسند کا انہوں نے اکمال سے پورے طور پر مقابلہ نہیں کیا ہے، کہیں کہیں سے مقابلہ کیا ہے، اور بعض بعض جگہوں پر اس سے استفادہ کیا ہے، اسی لئے اکمال کے بعض رجال کا ترجمہ تعجیل میں نہیں ہوا ہے، اور اسی سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مسند کے رجال کے حق میں ''اکمال'' ''تذکرہ'' سے زیادہ جامع اور کامل ہے۔

ہاں یہ بات مجھے تسلیم ہے کہ اکمال جو ہندوستان میں چھپی ہے، اغلاط اور تصحیفات سے پر ہے، لیکن میں نے اپنا نسخہ علامہ سید صدیق حسن خان مرحوم کے نسخہ سے ملا لیا ہے، ان کا نسخہ اس وقت دار العلوم ندوۃ العلما کے کتب خانے میں موجود ہے، اور یہ نسخہ لائق اعتماد ہے۔

محدث اعظمی کی تلاش وجستجو اور محنت وعرق ریزی ایک نمونہ ہے طالب علموں کے لئے، علما کے لئے، صرف اتنی سی بات کے لئے کہ حسینی کی تحریر حافظ ابن حجر نے پڑھی ہے، کیسی کیسی تحقیقات فرمائیں۔

(۱۴) مسند احمد ج۴۔ ص۴۱۔ ح۲۴۰۶

حدیث میں ایک عورت کا ذکر آیا ہے، جس کے متعلق '**لعلها مغيب في سبيل الله**' کا جملہ آیا ہوا ہے۔ شارح نے ''مغیب فی سبیل اللہ'' کی تشریح نہیں کی۔ محدث کبیر نے فرمایا کہ اگر مغیب کی تشریح کر دیئے ہوتے تو مناسب تھا، مغیب اور مغیبہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کا

شوہر غائب ہو۔

شاری محقق لکھتے ہیں کہ ”**هذا صواب منه وتنبيه مفيد**“۔ یہ درست ہے، اور مفید تنبیہ ہے۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۶۳)

مسند احمد ج ۵۔ ص ۱۶۵۔ ح ۳۴۹۰

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ کی نماز تہجد کا ذکر ہے، حضرت عبداللہ بن عباس راوی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ”**ثم جاء الى قربة شجب فيها ماء**“. شجب کی تفسیر میں شارح محقق نے فرمایا کہ ”بفتح الشین وسکون الجیم“ بمعنی ”ستون“ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شجب ”بضمتین“ ہو، اس کے معنی ہیں ”لکڑیوں کی ٹٹی“ جس پر کپڑے وغیرہ پھیلائے جاتے ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ آپ ایک مشک کے پاس آئے، جو کھمبے پر لکڑیوں کی ٹٹی پر رکھی ہوئی تھی، اس میں پانی تھا۔

پھر لکھتے ہیں کہ ابن اثیر نے یہ حدیث ان لفظوں میں ذکر کی ہے ”**فقام رسول الله ﷺ الى شجب فاصطب منه الماء وتوضأ.**“ اور شجب ”بسکون الجیم“ کی تفسیر ”پرانی اور بوسیدہ مشک“ سے کی ہے۔

حضرت محدث کبیر تحریر فرماتے ہیں کہ ابن اثیر کی اس بات میں کچھ غرابت نہیں ہے۔ چنانچہ ابوعوانہ نے اپنی مسند میں ج ۲۔ ص ۳۱۶ پر ”ابن وہب عن مالک عن مخرمہ عن کریب عن ابن عباس“ کی سند سے یہ حدیث نقل کی ہے، پھر لکھا ہے کہ ”**ورواه عياض بن عبدالله عن مخرمه وقال ثم عمد الى شجب من ماء فتسوك وتوضأ**“.

رہا شجب کی تفسیر مشک سے تو قاموس میں ہے کہ ”**الشجب يحرك فيه حصى تدغر بذالك الابل**“ ایسی مشک جس میں کنکریاں ڈال کر اونٹ کو ڈرانے کے لئے ہلا کر بجاتے ہیں۔ نیز اس کے معنی ”قبیلہ کے باپ“ کے ہیں، اور ”لمبے“ کے معنی میں بھی اس کا استعمال ہے۔

سقاء ایسی مشک کو کہتے ہیں جس کے نصف کو کاٹ کر باقی کو گھڑے جیسا بنا لیتے ہیں۔

(مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۷۱)

(۱۶) مسند احمد ج ۸۔ ص ۹۰۔ ح ۵۷۴۶

حدیث میں ایک عورت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس منیٰ میں آئی، وہ ریشمی کرتا پہنے ہوئی تھی، اس نے پوچھا کہ آپ ریشم کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ ’’رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے‘‘۔

اس پر شارح محقق لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا عورتوں کو مطلقاً ریشم پہننے کی ممانعت ہے، حالانکہ صحیح احادیث سے عورتوں کے لئے ریشم پہننے کی اباحت وارد ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر نے اس طرح کی روایت بیان کی ہے، یا یہ کہ صرف حالتِ احرام میں عورتوں کو ریشم پہننے کی ممانعت ہے، لیکن اس کی کوئی دلیل نظر سے نہیں گزری۔

اس مسئلے میں محدث اعظمی تحریر فرماتے ہیں کہ پہلی بات ’’یعنی عورتوں کو مطلقاً ریشم پہننے کی ممانعت‘‘ صحیح ہے۔ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ عورتوں کے لئے بھی ریشم کے استعمال کو مکروہ قرار دیتے تھے، حالانکہ وہی رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کے راوی ہیں کہ ’’**فامره ان يشقها خمراً بين نساء ه**‘‘ عورتوں کے درمیان اوڑھنی بنا کر تقسیم کرنے کا حکم آپ نے دیا۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ:

’’فبين في هذه الآثار من قصد اليه بالنهى فى الآثار الاول وانهم الرجال دون النساء ،فقال الآخرون فقد روى عن ابن عمر وعن ابن زبير انهما جعلا قول النبى ﷺ من لبس الحرير فى الدنيا لم يلبسه فى الآخرة ، على الرجال والنساء‘‘.

حاصل یہ ہے کہ بعض لوگوں نے ریشم کی ممانعت کی روایات کو صرف مردوں کے حق میں تسلیم کیا ہے، لیکن دوسرے لوگوں نے کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن زبیر سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے اس قول کو کہ جو دنیا میں ریشم پہنے گا وہ آخرت میں ریشم پہننے سے محروم ہوگا، مردوں اور عورتوں کے حق میں عام رکھا ہے۔

اس کی دلیل میں وہ لوگ یہ روایت پیش کرتے ہیں:

’’حدثنا ابو بكرة قال حد ثنا ابو داؤد قال حدثنا هشيم عن ابى بشر عن

یوسف بن ماھک قال سألت امرأة ابن عمر قالت اتحلی بالذھب قال نعم قالت فما تقول فی الحریر قال یکرہ ذالک، قالت ما یکرہ اخبرنی احلال ھو ام حرام؟ قال کنا نتحدث ان من لبسہ فی الدنیا لم یلبس فی الآخرۃ".

دونوں حدیثوں کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی عورت نے حضرت عبداللہ بن عمر سے ریشم کے پہننے کے بارے میں پوچھا، تو انہوں نے مکروہ قرار دیا، اس پر عورت کو اطمینان نہ ہوا، اس نے مزید وضاحت چاہی کہ حلال ہے یا حرام؟ تو فرمایا "ہم لوگ کہا کرتے تھے کہ جو شخص دنیا میں ریشم پہنے گا، وہ آخرت میں محروم رہے گا"۔

پھر امام طحاوی نے عبداللہ بن زبیر کی روایت بیان کی، اس میں انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حوالہ دیا ہے، راوی کہتے ہیں کہ۔

"سمعت ابن الزبیر یخطب، یقول یا ایھا الناس! لاتلبسوا نساء کم الحریر فانی سمعت عمر بن الخطاب یقول: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: من لبس الحریر فی الدنیا لم یلبسہ فی الآخرۃ".

اور یوم ترویہ میں حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے جو خطبہ دیا ہے، اس میں ہے **"ولا تلبسوا نساء کم وابناء کم"** اپنی عوتوں کو بچوں کو ریشم نہ پہناؤ۔

اس کے بعد امام طحاوی نے حضرت عقبہ بن عامر کی حدیث نقل کی ہے، اس میں ہے کہ "رسول اللہ ﷺ اپنے گھر والوں کو سونے اور ریشم سے منع فرماتے تھے، کہ اگر تم لوگوں کو جنت کا زیور اور ریشم پسند ہے تو دنیا میں نہ پہنو"۔

اس کے بعد امام طحاوی نے عورتوں کے لئے ریشم کی اباحت کو ترجیح دی ہے۔

محدث اعظمی فرماتے ہیں کہ عقبہ بن عامر کی حدیث کا منشا یہ ہو کہ دنیاوی زینت میں تقلیل اختیار کی جائے، اگر یہ مطلب ہو تو حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت اور ان کے فتوی کے درمیان تطبیق ہو سکتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اصلاً ریشم عورتوں کے مباح ہے، لیکن عورتوں کو بھی چاہئے کہ ریشم وغیرہ جو انتہائی ترفہ کی چیز ہیں، ان کا استعمال نہ کریں، کیونکہ ان کا استعمال زہد کے خلاف ہے۔

شارح محقق فرماتے ہیں کہ ’’**وھو بحث جید**‘‘ لیکن اس میں بھی تتمہ کی ضرورت ہے، جن روایات کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے، ان کی تحقیق کر لینی چاہئے، صحت وضعف کے اعتبار سے ان کا درجہ متعین کر لینا چاہئے، پھر اور جو صحیح روایات اس مسئلہ میں وارد ہیں، انہیں بھی جمع کر لینا چاہئے، یہ ایک لمبی بحث ہے جس کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۸۶)

(۱۷) مسند احمد ج ۵۔ ص ۲۰۵۔ ح ۳۵۸۵

’’حدثنا سفیان قال: لیس منها من یقدمها وقرئ علی سفیان سمعت عبداللہ یقول سألنا رسول اللہ ﷺ عن السیر بالجنازہ فقال متبوعة لا تابعة‘‘.

حاصل یہ ہے کہ سفیان ثوری نے فرمایا کہ جو جنازہ سے آگے چلے وہ شریکِ جنازہ نہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ ہم نے جنازہ لے جانے کے متعلق سوال کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جنازہ آگے رہے گا پیچھے نہیں۔

اس پر شارح محقق لکھتے ہیں کہ ’’**لیس منها من یقدمها**‘‘ یہی لفظ مطبوعہ اور مخطوطہ دونوں نسخوں میں ہے، اور مخطوطہ میں اس کے اوپر کلمہ ’’کذا‘‘ لکھا ہوا ہے، لیکن میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ صحیح اس طرح ہے ’’**لیس منا من یقدمها**‘‘ یعنی جو جنازہ سے آگے چلے ہم سے اس کا تعلق نہیں ہے، گویا حضرت سفیان کا یہی مسلک ہے۔ چنانچہ اس کی تائید آگے حدیث ۳۷۳۴ سے ہوتی ہے، اس میں ہے کہ ’’**الجناز ة متبوعة ولا تتبع ولیس منا من یقدمها**‘‘ یہ لفظ رسول اللہ ﷺ سے منقول ہیں۔ پس ’’**لیس منها**‘‘ کے بجائے ’’**لیس منا**‘‘ متعین ہے۔

اس پر محدث کبیر فرماتے ہیں کہ ’’**لیس منا**‘‘ درست نہیں ہے، صحیح۔ ’’**لیس منها**‘‘ یا ’’**لیس معها**‘‘ ہے۔ (مسند احمد ج ۱۵۔ ص ۲۷۲)

پھر حدیث ۳۷۳۴ کے متعلق لکھتے ہیں کہ ’’**لیس منها**‘‘ کا لفظ ’’ترمذی مع تحفة الاحوذی ج ۲۔ ص ۱۳۷‘‘ میں ہے، اور ترمذی مطبوعہ مجتبائی پریس دہلی ج ۱۔ ص ۱۲۰ میں بھی ہے، نیز ابن ماجہ کے ایک نسخے میں بھی یہی لفظ ہے، اور ’’تلخیص‘‘ میں بھی بجز نسائی کے تینوں سنن کی طرف منسوب کر کے یہی لفظ نقل کیا ہے، ص ۱۵۷۔ یا یہ کہ لفظ ’’**معها**‘‘ درست ہے۔ چنانچہ ’’**معها**‘‘ لفظ ابوداؤد مطبوعہ اصح المطابع ج ۲۔ ص ۱۳۹ اور ابن ماجہ کے ایک نسخہ ص ۱۰۸ میں ہے،

نیز "درایہ نصب الرایۃ" اور "مشکوۃ" میں بھی لفظ "**معھا**" ہے، اور ان میں بھی نسائی کے علاوہ باقی تینوں کتابوں کا حوالہ ہے (ص۔۱۳۹) اور "مصنف ابن ابی شیبہ" میں "ابن فضیل عن یحییٰ" اور "سنن بیہقی" میں "زہیر والحسن بن صالح عن یحییٰ" کے طریق سے یہی لفظ ہے، اور "کنز العمال" میں ایک جگہ "**معھا**" ہے، اور ایک جگہ "**منہا**"۔ جہاں "**منہا**" ہے وہاں "مسند احمد" کا رمز تحریر ہے۔ یہ حدیث امام ترمذی نے "شعبہ عن یحییٰ" اور ابوداؤد نے "ابوعوانہ عن یحییٰ" اور ابن ماجہ "عبدالواحد عن یحییٰ" کے طریق سے تخریج کی ہے۔

اللہ اکبر! ایک لفظ کی تصحیح کے لئے حوالوں کے ڈھیر لگ گئے، یہ ہے وسعتِ مطالعہ، استحضارِ ذہن، اور بسطۃً فی العلم کا نمونہ، جبھی تو شیخ محقق نے بنظرِ استحسان لکھا "**ھذا کلہ جید وصحیح**" یہ سب عمدہ اور صحیح ہے۔

ماخذ۔ المآثر (اپریل، مئی، جون، ۱۹۹۳)

☆☆☆☆☆☆

استدراکاتِ علمیہ

شرح مسند احمد مرتبہ محدث مصر احمد محمد شاکر علیہ الرحمہ پر حضرت محدث اعظمی کے گراں قدر استدراکات دو قسطوں میں شائع ہو چکے ہیں، پہلی قسط مجلّہ ترجمان الاسلام بنارس کے خصوصی نمبر میں شائع ہوئی ہے، اور دوسری قسط المآثر کے چوتھے شمارہ میں، اب اس کے آخری قسط پیش خدمت ہے، پہلی دونوں قسطوں میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے، شرح مسند احمد کی پندرہویں جلد میں شیخ محقق شائع کر چکے ہیں، لیکن یہ آخری قسط غیر مطبوعہ ہے، استدراکات کا سلسلہ ابھی جاری تھا کہ شیخ محقق احمد محمد شاکر جوار رحمت میں پہونچ گئے، یہ استدراکات حضرت محدث اعظمی کے قلمی مسودات میں موجود ہیں، انہیں سے استفادہ کر کے اس مضمون کو مرتب کیا گیا ہے۔

مسند احمد ج ۲۔ ص ۲۸۰۔ ح ۱۱۸۷

قال: کنت عند عَلِیّ فدخل علیه مسعود فقال له یا فروج انت القائل لا یاتی علی الناس مأة وعلی الارض عین تطرف اخطت استک الحضرة، انما قال رسول اللهﷺ لایاتی علی الناس مأة سنة وعلی الارض عین تطرف ممن هو الیوم الحی وانما رخاء هذا وفرجها بعد المأة.

محدث کبیر نے اس حدیث کے متعلق ارشاد فرمایا کہ ’’**اخطت استک الحضرة**‘ صحیح نہیں ہے ’’**اخطأت استک الحضرة**‘‘ صحیح ہے۔ چنانچہ یہ لفظ ’’کنز العمال‘‘ میں اسی طرح آیا ہے، اور اس میں مسند احمد کا حوالہ دیا ہے، اسی طرح ’’مجمع الزوائد‘‘ میں بھی ہے۔

مسند احمد ج ۲۔ص ۱۹۸۔ح ۹۵۹

طویل حدیث ہے، اس میں ایک جملہ آیا ہے ’’ **ولا تلتقط لقطتها الا لمن اشار بها**‘‘.

محدث اعظمی تحریر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک درست ’’**اشاد**‘‘ بالدال المہملہ ‘‘ ہے، ابن اثیر نے فرمایا کہ ’’**یقال اشادة واشاد به اذا اشاعه ورفع ذكره**‘‘ یعنی ’’کسی چیز کا اعلان کرنا، اس کی تشہیر کرنا‘‘۔

مسند احمد ج ۲۔ص ۲۳۶۔ح ۱۰۶۴

ان قوماً باليمين حضروا ان بية لاسد فوقع فيها فكاب الناس عليه.

محدث کبیر نے فرمایا کہ شیخ نے ’’ **فكاب**‘‘ کو باقی رکھا، حالانکہ صحیح ’’ **فتكاب الناس**‘‘ ہے، چنانچہ مطبوعہ نسخہ میں ’’ **فتكاب**‘‘ ہی ہے۔

شیخ گجراتی نے فرمایا کہ ’’**فتكابوا عليها اى ازدحموا عليها وهى تفاعلوا من الكبة بالضم وهى جماعة من الناس وغيره**‘‘۔(مجمع البحار ج ۳۔ص ۱۸۸)

مسند احمد ج ۴۔ص ۱۸۰۔ح ۹۱۹

حدیث کی سند میں ایک صاحب الحسن بن عقبہ ابو کبران ہیں، ان کے متعلق شیخ محقق لکھتے ہیں کہ ان کا ترجمہ امام بخاری نے تاریخ کبیر ۲/۱/۲۹۲ میں ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں۔

’’**الحسن بن عقبة ابو كبران المرادى سمع الضحاك بن مزاحم سمع منه عبيدالله بن موسى وابو نعيم**‘‘.

اور امام دولابی نے ان کا تذکرہ ’’الکنیٰ‘‘ ۹۰/۲ میں کیا ہے، فرماتے ہیں کہ:

’’**سمعت العباس بن محمد قال سمعت يحيىٰ بن معين يقول: ابو كبران اسمه الحسن ابن عقبه المرادى وهو ثقة**‘‘.

اور ابن سعد نے ’’طبقات‘‘ میں ۲۵۰/۶ میں بغیر ترجمہ کے محض نام ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ اور کہیں میں نے ان کا ترجمہ نہیں پایا، اور نہ کہیں ان کا ذکر دیکھا، حتی حافظ نے بھی ’’تعجیل المنفعة‘‘ میں ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

اس پر محدث اعظمی لکھتے ہیں کہ:

حافظ حسینی نے ''اکمال'' میں ان کا تذکرہ کیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

''الحسن بن عقبه ابو کبران المرادی الکوفی روی عن شعبی والضحاک بن المزاحم وعن عبد خیر عن علی فی الوضو وعنه وکیع وعبدالله بن موسی وابو نعیم وقال ابن معین ثقة وقال ابو حاتم یکتب حدیثه''.

اس استدراک سے معلوم ہوا کہ جن جگہوں کا حوالہ شیخ محقق نے دیا تھا، ان کے علاوہ بھی ابوکبران کا تذکرہ موجود ہے، اور یہ تذکرہ جسے محدث کبیر نے نقل کیا ہے، قدرے مفصل ہے۔ چنانچہ ''تاریخ بخاری'' کے اوپر ابوکبران کے اساتذہ میں شعبی اور عبد خیر کا اضافہ ہے، اور تلامذہ میں وکیع زائد ہیں، مزید اس میں ابوحاتم کے قول کا بھی اضافہ ہے۔

مسند احمد ج ۲۔ ص ۳۰۹۔ ح ۱۲۵۹

''قال عبدالله بن احمد حدثنا یحییٰ بن عبدویه ابو محمد مولی بنی هاشم''.

یحییٰ کے متعلق شیخ محقق نے لکھا کہ ''لم یترجم له الحافظ فی التعجیل''. اس پر محدث اعظمی نے لکھا کہ حافظ نے ان کا ترجمہ ''تعجیل'' میں لکھا ہے، لیکن باپ کا نام بجائے عبدویہ کے عبداللہ لکھا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''یحییٰ بن عبدالله ویقال ابن عبدویه البغدادی ابو محمد مولی بنی هاشم عن شعبه وحماد بن سلمة وزبیر وغیرهم وهاه ابن معین فقال لیس بشئی وقال ابن غدی ارجوا انه لا باس به واحادیثه عن شعبه وحماد بن سلمة لیست محفوظة وقد کتب عنه عبدالله بن احمد عن ابیه (کذا) وماقل ماله من الروایات، قلت (القائل ابن حجر) کذا وقع فی الحسینی ابن عبد ربه بالراء بعدها موحدة وزاد فیها تارةً هاء وتارةً حذفها وهو غلط والصواب عبدویه بوزن راهویه وکذا هو فی میزان الذهبی''. (ص۔۴۴۳)

شیخ محقق یحییٰ کو ابن عبدویہ کی نسبت سے تلاش کر رہے تھے، نہ پاسکے، لیکن محدث کبیر

کی دقیقہ رس نگاہ اور سراپا استحضار حافظہ نے انہیں یحییٰ بن عبداللہ کے نام سے ڈھونڈھ نکالا۔

مسند احمد ج ۴۔ ص ۳۲۲۔ ح ۲۹۰۰

اس حدیث کے راوی "**عبدالرحمان بن وعله عن ابن عباس**" ہیں، شیخ محقق فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو حافظ ابوعمر بن عبدالبر نے "**القصد والامم بمعرفة انساب العرب والعجم**" میں "عن علقمہ بن وعلۃ عن ابن عباس" نقل کیا ہے، نیز انہوں نے اپنی تاریخ میں بھی انہیں سے تخریج کی ہے (۱۹۵/۲) اور مجمع الزوائد ۹۴/۷ میں بھی یہی راوی ہیں، اور اس میں حوالہ "طبرانی" اور "مسند احمد" کا ہے۔

پھر شیخ محقق لکھتے ہیں کہ علقمۃ بن وعلۃ کا نہ میں نے کہیں تذکرہ پڑھا، اور نہ اس جگہ کے علاوہ ان کا کہیں ذکر دیکھا، اور میں نہیں جانتا کہ یہ کون ہیں؟ شاید عبدالرحمان بن وعلۃ کے بھائی ہوں۔

محدث کبیر نے لکھا کہ علقمۃ بن وعلۃ کا ذکر ابن یونس نے اپنی تاریخ میں کیا ہے، چنانچہ امام سمعانی کی "کتاب الانساب" میں نقل کیا ہے، اور واقعی یہ عبدالرحمان بن وعلہ کے بھائی ہیں، ابن اثیر نے ان کا ذکر "لباب" میں کیا ہے۔

مسند احمد ج ۷۔ ص ۲۷۱، ۲۷۲۔ ح ۵۵۵۹

"حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبه، سمعت ابا جعفر يعنى المؤذن يحدث عن مسلم ابى المثنى يحدث عن ابن عمر قال: انما كان الاذان على عهد رسول الله ﷺ مرتين، قال حجاج يعنى مرتين مرتين، والاقامة مرة". الخ

اس روایت کو امام حاکم نے مستدرک میں تین طرق سے روایت کیا ہے، اول "عبداللہ بن جیزان" کے طریق سے۔ دوسرے "عبدان" کے طریق سے۔ تیسرے "عبداللہ بن احمد عن ابیہ" کے طریق سے۔ یہی مسند کی روایت ہے، اور ان تینوں نے "ابوجعفر مدائنی عن مسلم ابی المثنی القاری عن ابن عمر" سے۔ پھر امام حاکم نے فرمایا کہ یہ روایت صحیح الاسناد ہے، کیونکہ یہ ابوجعفر، عمیر بن یزید بن حبیب الخطمی ہیں، جنہوں نے سعید بن المسیب اور عمارۃ بن خزیمۃ بن ثابت سے روایت کی ہے، اور ان سے سفیان ثوری، شعبہ اور حماد بن سلمۃ وغیرہ ائمہ نے روایت لی ہے، امام

ذہبی نے بھی اس سلسلے میں حاکم کی موافقت کی ہے۔

شیخ محقق فرماتے ہیں کہ ”ان دونوں بزرگوں سے عجیب غلطی ہوئی ہے کہ ابوجعفر کو مدائنی کہا اور پھر بتایا کہ وہ عمیر بن یزید بن حبیب الخطمی ہیں، حالانکہ عمیر بن یزید مدائنی نہیں 'مدنی' ہیں، ان کی بھی کنیت ابوجعفر ہے، لیکن وہ اس حدیث کے راوی نہیں ہیں، اور میں نہیں جانتا کہ حاکم کی روایت میں مدائنی کا لفظ کس نے بڑھا دیا؟ کیونکہ اس کا طریق تو یہاں مسند میں موجود ہے، اس میں یہ لفظ نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد والی حدیث میں اس کے بالکل برخلاف ” **سمعت ابا جعفر مؤذن العربان مسجد بني هلال**“ کا لفظ ہے، یہ صاحب یقیناً ابوجعفر عمیر بن یزید الخطمی مدنی کے علاوہ ہیں“۔

اس پر محدث کبیر لکھتے ہیں کہ ”مدنی اور مدائنی الگ الگ ہیں، اول کی نسبت مدینہ کی طرف ہے، اور دوسرے کی مدائن کی طرف، اور دونوں کے درمیان مسافت بعیدہ ہے۔ میرا خیال ہے کہ حاکم کی روایت میں لفظ ”المؤذن“ میں تصحیف ہوئی ہے، یہ لفظ سماعت کے ذرا سے فرق سے غالباً المدینی ہو گیا ہوگا، امام حاکم کو اس پر تنبہ نہیں ہوا، اس تصحیف کی بنا پر انہوں نے انہیں عمیر بن یزید گمان کرلیا، بعد میں کاتبوں نے اسے تصرف کر کے المدائنی بنا دیا۔

مسند احمد ج ۷۔ ص ۲۰۹۔ ح ۵۳۹۵

”حدثنا شريح بن نعمان حدثنا هشيم اخبرنا يونس بن عبيد عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ مطل الغنى ظلم و اذا احلت على ملئى فاتبعه ولا بيعتين في واحد“.

شیخ محقق نے اس حدیث پر ایک طویل بحث کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کا ابتدائی حصہ ” **فاتبعه**“ تک ابن ماجہ نے بطریق ”ہشیم عن یونس بن عبید عن نافع“ روایت کیا ہے، اس پر ابن ماجہ کے شارح علامہ سندی نے حافظ بوصیری کی زوائد سے نقل کیا ہے کہ یونس بن عبید کی نافع سے سماعت ثابت نہیں ہے، اس لئے سند میں انقطاع ہے۔ چنانچہ امام احمد حنبل فرماتے ہیں کہ ”انہوں نے نافع سے کچھ نہیں سنا ہے، البتہ ان کے بیٹے سے سنا ہے“۔ یہی بات ابوحاتم اور ابن معین سے بھی منقول ہے کہ ”انہوں نے نافع سے کچھ نہیں سنا ہے“۔ امام بوصیری

فرماتے ہیں کہ ''ہشیم بن بشیر مدلس ہیں'' اوران کی یہ روایت معنعن ہے۔

شیخ محقق فرماتے ہیں کہ ''لیکن اس نفی سماعت پر دلیل کیا ہے؟ جب کہ وہ نافع کے ہم عصر ہیں، بلکہ طبقہ کے اعتبار سے ان کے قریب ہیں، اور وہ مدلس بھی نہیں ہیں، اور ثقہ معاصر کی روایت متصل سمجھی جاتی ہے، جب تک اس کے خلاف دلیل نہ ملے۔ رہا حافظ بوصیری کا یہ شبہہ کہ ہشیم مدلس ہیں، اور انہوں نے ابن ماجہ میں عن یونس بن عبید پایا ہے، لیکن یہاں مسند میں ''عن'' کے بجائے ''اخبرنا'' ہے، جو سماع پر دلالت کرتا ہے، اس لئے اس روایت میں تدلیس کا بھی شبہہ نہیں ہے، علاوہ ازیں ان کی تدلیس بھی محل نظر ہے''۔ حاصل یہ ہے کہ یونس بن عبید کا سماع نافع سے شیخ محقق کے نزدیک راجح ہے، اب محدث کبیر کا اس پر نہایت دقیق استدراک ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں کہ:

''یہاں یونس بن عبید کے نافع سے سماع اور عدم سماع کے باب میں ایک تیسرا مسلک بھی ہے، اور یہ مسلک امام طحاوی نے ''شرح مشکل الآثار'' میں ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ انہوں نے نافع سے بعض احادیث ضرور سنی ہیں، لہٰذا ان پر مطلق عدم سماع کا حکم لگانا صحیح نہیں ہے، انہیں روایات میں سے جن کو انہوں نے نافع سے سنا ہے، رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ ''**اذا احلت علی ملئی فاتبع**'' لیکن ''**مطل الغنی ظلم**'' کا جملہ ان سے نہیں سنا ہے۔ اس کو امام طحاوی نے یحیٰی بن معین سے بالتصریح نقل کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے ابن معین کا کلام ''عدم سماع'' کا علی الاطلاق نقل کر دیا ہے، ان سے چوک ہوگئی ہے، مشکل الآثار کی عبارت ملاحظہ ہو:

''انا وجدنا یحییٰ بن معین قد تکلم فی حدیث ابن عمر هذا اوذکر ان یونس بن عبید لم یسمعه من نافع کما حدثنا ابن ابی دائود قال: قال لی یحییٰ بن معین فی حدیث یونس بن عبید لم یسمعه عن نافع عن ابن عم مطل الغنی ظلم قال قد سمعته من هشیم ولم یسمعه یونس من نافع، قال ابن ابی داؤد فلقت لیحییٰ لم یسمع یونس بن نافع شیئاً قال بلی ولکن هذا لحدیث خاصة لم یسمعه یونس من نافع، قال ابوجعفر: فتأملنا ماقاله یحییٰ من ذالک فوجدناه

جوابا لماسأله ابن ابی داؤد عنه من مطل الغنی ظلم فاجابه یحییٰ عنه بما اجابه، ثم وجدنا فی حدیث المعلی (ابن منصور الذی ساقه باسناده فی اول هذه الصحیفة وهو النهایة فی الباب) عن هشیم فی هذاالحدیث قال اخبرنا یونس بن عبید قال حدثنا نافع عن ابن عمر کما قد ذکرناه عن ابی امیة فی ذالک، فقلنا بذالک ان الذی اراده یحییٰ مما نفی سماع یونس ایاه من نافع هو مطل الغنی ظلم لامافیه من سوی ذالک من اذا احلت علی ملئی فاتبع". (ج ۴۔ص ۹)

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن معین نے حضرت ابن عمر کی اس حدیث پر کلام کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اس حدیث کو یونس بن عبید نے نافع سے نہیں سنا ہے۔ چنانچہ ہم سے ابن داؤد نے بتایا کہ مجھ سے یحییٰ بن معین نے یونس بن عبید کی روایت کے سلسلے میں فرمایا کہ انہوں نے نافع سے "**مطل الغنی ظلم**" نہیں سنا ہے، ابن داؤد نے کہا کہ میں نے یحییٰ سے پوچھا کہ کیا یونس نے نافع سے کچھ سنا ہے؟ فرمایا کہ کیوں نہیں، لیکن خاص یہ روایت نہیں سنی ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ہم نے یحییٰ کے کلام پر غور کیا، تو ہم نے دیکھا کہ ابن داؤد نے ان سے "**مطل الغنی ظلم**" کے بارے میں سوال کیا تھا، اورانہوں نے اس کے بارے میں مذکورہ جواب دیا، پھر معلیٰ (بن منصور) کی حدیث (جس کو امام طحاوی نے اس صفحہ کے شروع میں نقل کیا ہے، اور یہی اس باب کی آخری حدیث ہے) میں جو ہشیم سے مروی ہے، یہ ہم نے دیکھا کہ وہ "**اخبرنا یونس بن عبیده قال حدثنا نافع عن ابن عمر**" فرماتے ہیں، اوراس میں وہی الفاظ ذکر کئے جن کو ہم ابی امیۃ کی روایت میں نقل کر چکے ہیں، تو ہم نے کہا کہ یحییٰ بن یونس کے حضرت نافع سے سماع کی جو نفی کی ہے، وہ صرف "**مطل الغنی ظلم**" سے متعلق ہے، اس کے سوا اس میں جو دوسرا جملہ "**اذااحلت علی ملئی فاتبع**" ہے، وہ اس سے مراد نہیں۔

ظاہر ہے معلیٰ کی روایت میں "حدثنا نافع" کی تصریح ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نافع سے یونس بن عبید کے سماع کی مطلق نفی درست نہیں ہے۔ یہ ہے محدث اعظمی کی وسعتِ نظر اوردقتِ مطالعہ۔

مسند احمد ج ۷۔ص ۲۲۶۔ح ۵۴۵۲

اس روایت کی سند میں ایک راوی علی بن نعمان بن قراد ہیں، ان کے بارے میں شیخ محقق لکھتے ہیں کہ ”ان کا ترجمہ ان کتبِ رجال میں نہیں ہے، جن تک ہماری دسترس ہے، تعجیل المنفعۃ میں نعمان کے ذکر میں ضمناً ان کا تذکرہ آیا ہے، چنانچہ اس میں ہے۔

”نعمان بن قراد عن ابن عمر وعن رجل عنه وعنه زياد بن خيثمه قال ابن ابى حاتم ويقال على بن نعمان بن قراد وذكره ابن حبان فى الثقات.

تعجیل میں اس ترجمہ پر مسند کا رمز تحریر کیا ہے، یہ عجیب کوتاہی ہے، کیونکہ مسند میں ایسی کوئی روایت نہیں ہے، جس میں نعمان بن قراد ہوں۔ پس ضروری تھا کہ ان کا ترجمہ اصالۃً کرتے، اور نعمان کی روایت کی جانب اشارہ کردیتے، کیونکہ تعجیل میں مسند کے رواۃ کا ترجمہ لکھا گیا ہے۔ اور مزید غلطی یہ کہ علی بن نعمان کا ”باب العین“ میں سرے سے تذکرہ ہی نہیں ہے، نعمان بن قراد کا حوالہ ہوتا، مگر وہ بھی نہیں ہے“۔

اس پر محدث اعظمی تحریر فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر پر آپ کی یہ گرفت بہت عمدہ ہے، درحقیقت انہوں نے حافظ حسینی کی تقلید کی ہے، جتنا کچھ انہوں نے اکمال میں لکھ دیا اس کو نقل کردیا، یہ اور اس جیسی بعض چیزیں دلالت کرتی ہیں کہ حافظ ابن حجر نے تعجیل المنفعۃ میں تدقیق سے کام نہیں لیا ہے۔

مسند احمد ج ۱۱۔ ص ۱۴۔ ح ۶۴۲۷

”عن عمر بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى ﷺ انه قال: من حمل علينا السلاح فليس منا ولا رصد بطريق“.

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو ہم پر ہتھیار اٹھائے، اس کا تعلق ہم سے نہیں، اور نہ وہ شخص جس نے راستے پر گھات لگائی۔

اس کے بارے میں شیخ محقق لکھتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت سے بجز مسند کے اور کہیں نہیں ہے، مجمع الزوائد میں بھی نہیں ہے، اور احادیث کے مراجع میں کسی میں اس کی طرف اشارہ بھی نہیں ہے۔

اس پر محدث اعظمی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اپنے دونوں جملوں کے ساتھ ’کنز العمال‘

ج ۷۔ ص ۲۸۸ میں موجود ہے، اور اس میں ابن نجار کا حوالہ دیا گیا ہے، اور روایت حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ہی کی ہے، البتہ اس میں " **ولا رصد بطريق**" کے بجائے " **ولا راصد بطريق** " ہے۔ اور میرے نزدیک یہی درست ہے، اگر چہ معنی ان الفاظ کا بھی صحیح ہوسکتا ہے جو مسند میں ہے وہ یہ کہ ''**ليس منا من حمل علينا السلاح ولا من رصد مسلماً بطريق ليقتله بغرة**''.

بات یہ ہے کہ اصل متن میں ''**من حمل علينا السلاح فليس منا**'' کے اوپر ''**ولا رصد بطريق**'' کا عطف ذرا مناسب نہیں ہے، اس کی تصحیح اس تاویل ہوسکتی ہے جو حضرت محدث کبیر نے کی ہے۔

مسند احمد ج ۴۔ ص ۱۲۹۔ ح ۱۴۰۲

حدیث میں ایک جملہ ہے ''**ارأيتم ان وردت بكم رياضا معشبة وحياضا رواءً تتبعوني**''.

شارح محقق فرماتے ہیں کہ ''**رواءً بضم الراء والمد**''. **المنظر الحسن**، یعنی خوبصورت ہے، اس تحقیق کی بنا پر جملہ کا ترجمہ یہ ہوگا۔

بتاؤ، اگر میں تمہیں شاداب باغ اور خوبصورت حوضوں پر لے جاؤں، تو تم میرے پیچھے آؤ گے۔

محدث کبیر نے فرمایا کہ میرے نزدیک ''**رواءً بفتح الراء**'' ہے ''نہایہ'' میں ہے کہ ''بالفتح والمد'' کثیر پانی، اور بعض لوگوں نے ''شیریں پانی'' کہا ہے، جو پیاسوں کو سیراب کردے اس بنا پر " **حياضا رواءً**'' کا ترجمہ ''پانی سے لبریز حوض یا شیریں حوض ہوگا''۔

ناظرین غور کرلیں، کہ حوض کے لحاظ سے کون سا ترجمہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مسند احمد ج ۴۔ ص ۱۱۷۔ ح ۲۳۷۶

''**عن ابن عباس قال: اقبلت وقد ناهزت الحلم اسير على اتان و رسول الله ﷺ قائم يصلى بالناس، يعنى حتى صرت بين يدى بعض الصف الاول ثم نزلت عنها فرتعت فصففت مع الناس وراء رسول الله ﷺ**''.

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک گدھی پر سوار ہوکر آیا، اور میں قریب البلوغ تھا، اور رسول اللہ ﷺ لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے، میں پہلی صف کے کچھ آگے چلا گیا، پھر میں گدھی سے اترا، وہ چرنے لگی اور میں رسول اللہ ﷺ کے پیچھے صف میں کھڑا ہوگیا۔

محدث کبیر فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو امام بخاری نے بھی صحیح بخاری میں نقل کیا ہے۔
(فتح الباری ج ۴۔ ص ۵۰)

اس میں مزید وضاحت ہے، فرماتے ہیں کہ ”**ورسول اللہ ﷺ یصلی بمنی حتی سرت بین یدی بعض الصف الاول**“۔ یعنی منی میں نماز پڑھا رہے تھے۔

شیخ محقق کا عموماً دستور ہے کہ جو روایت دوسری کتابوں بالخصوص صحیحین میں ہوتی ہے، اس کا تذکرہ ضرور کردیتے ہیں۔ یہ روایت حالانکہ صحیح بخاری میں ہے، لیکن اس کا حوالہ انہوں نے نہیں دیا، غالباً اسی لئے محدث کبیر نے استدراک تحریر فرمایا۔

مسند احمد ج ۶۔ ص ۱۸، ۱۹۔ ح ۳۹۳۸

”**عن الاودی عن ابن مسعود ان رسول اللہ ﷺ قال: حرم علی النار کل هین لین سهل قریب من الناس**“.

حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جہنم ہر اس شخص پر حرام ہے، جو متواضع، نرم، سہل اور لوگوں سے قریب ہو۔

اس روایت کے بارے میں شیخ محقق لکھتے ہیں کہ یہ روایت ”جامع صغیر“ میں بھی ہے، اور اس میں حوالہ صرف مسند احمد کا دیا ہے، لیکن اس کے شارح علامہ عبدالرؤف مناوی نے لکھا ہے کہ حافظ عراقی نے فرمایا کہ ”**ورواہ الترمذی لکن بدون لفظ لین**“ اور ”ترغیب و ترہیب“ میں بھی ایک حدیث اسی معنی میں ہے (۲۶۳/۳) اور اس میں بھی حوالہ ترمذی ہی کا ہے، اور ابن حبان کا بھی، لیکن میں نے باوجود تلاش کے یہ حدیث ترمذی میں نہیں پائی۔

اس پر محدث اعظمی تحریر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے ترمذی میں بعینہ اسی طریق سے ملی، جس طریق سے مسند میں ہے، یعنی ”موسی بن عقبی عن الاودی“۔ (دیکھئے ترمذی مع تحفۃ الاحوذی ج ۴۔ ص ۳۱۳)

مسند احمد ج ۷ ۔ ص ۲۴۹ ۔ ح ۵۵۲۴

”حدثنا روح حدثنا ابن جريح اخبرنی ابو الزبير انه سمع عبدالرحمان بن ايمن يسأل ابن عمر و ابو الزبير يسمع فقال كيف ترى فی رجل طلق امرأته حائضاً فقال: ان ابن عمر طلق امرأته على عهد رسول الله ﷺ فقال عمر، ان عبدالله طلق امرأته وهی حائض فقال النبی ﷺ ليراجعها على ولم يرها شيئا وقال فردوها اذا طهرت فليطلق ان يمسك“.

اس متن کے متعلق شارح محقق لکھتے ہیں کہ ”اس میں الفاظ کی تقدیم وتاخیر ہوگئی ہے، اس کی توجیہ میں بہت تکلف ہے، اور میرے خیال میں عبارت کی یہ بے ربطی مسند احمد کے قدیم نسخوں میں ہوئی ہے، جو ہم تک نہیں پہونچے ہیں، کیونکہ یہی عبارت مسند کے اس تین نسخوں میں ہے جو میرے پاس ہیں، اور دارالکتب المصریہ میں بھی ایک نسخہ ہے، اس میں بھی اسی طرح ہے، میرا گمان ہے کہ پرانے علما اور کاتبین جنہوں نے مسند کی روایت وکتابت کی ہے، انہوں نے اس عبارت کو اسی حالت پر رہنے دیا کہ روایت جن الفاظ میں ان کے پاس پہونچی ہے، وہی الفاظ باقی رہیں۔ انہوں نے اس بات پر اعتماد کیا کہ قاری محدث اس کی درست عبارت بداہۃً سمجھ لے گا، شیخ فرماتے ہیں کہ صحیح متن اس طرح ہوگا“۔

”فقال النبی ﷺ ليراجعها فردوها على ولم يرها شيئا وقال اذا طهرت فليطلق او يمسك“.

حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر نے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں اپنی بیوی کو بحالتِ حیض طلاق دی، حضرت عمر نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں یہ بات عرض کی، تو آپ نے فرمایا، اسے رجعت کرلینی چاہئے، پس بیوی کو آپ نے لوٹا دیا، اور اس کو کچھ نہیں سمجھا، اور فرمایا کہ جب پاک ہوجائے تو چاہے طلاق دے یا روک رکھے۔

محدث کبیر فرماتے ہیں کہ ”آپ نے متن کی جو تصحیح کی ہے وہ درست ہے۔ چنانچہ ابوداؤد میں یہ روایت ”عبدالرزاق عن ابن جریج عن ابی الزبیر“ وارد ہے، اور اس میں ہے ”**قال عبدالله فردها على ولم يرها شيئا**“ مگر اس میں لفظ ”**ليراجعها**“ نہیں ہے“۔ (سنن ابی

داؤد کتاب الطلاق)

شارح محقق کی تصحیح ابوداؤد سے مدلل ہوگئی، حضرت محدث کبیر کی وسعتِ نگاہ اور استحضار نے ظن وتخمین کو یقین سے بدل دیا۔

مسند احمد ج ۷۔ ص ۲۹۔ ح ۳۸۳۴

”حدثنا معاذ حدثنا ابن عون عن مسلم مولی لعبد القیس قال معاذ کان شعبة یقول القری قال: قال رجل لابن عمر أرأیت الوتر اسنة ھو؟ قال: ماسنة؟ اوتر رسول اللہ ﷺ واوتر المسلمون قال: لا اسنة ھو؟ قال مه، اتعقل؟ اوتر رسول اللہ ﷺ واوتر المسلمون“.

ایک آدمی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ وتر کے بارے میں فرمایئے کہ کیا وہ سنت ہے؟ آپ نے فرمایا کہ سنت کیا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے وتر پڑھی ہے، اور مسلمانوں نے بھی وتر پڑھی ہے، اس نے کہا نہیں، یہ بتایئے کہ کیا وہ سنت ہے؟ آپ نے فرمایا چپ رہو، کچھ سمجھتے بھی ہو؟ رسول اللہ ﷺ نے وتر پڑھی ہے، اور مسلمانوں نے وتر پڑھی ہے۔

اس حدیث کے بارے میں شیخ محقق فرماتے ہیں کہ ”اس کو امام مالک نے مؤطا ۱۴۶/۱ میں اسی کے قریب قریب روایت کیا ہے، مگر موصولاً نہیں، بلکہ اس طرح کہ ”مالک: بلغه ان رجلاً سأل عبداللہ بن عمر عن الوتر“ (اس طرح کی روایات کو اصطلاح میں ”بلاغاتِ مالک“ کہتے ہیں۔ پھر بعد کے شارحین ومحدثین جب ایسی روایتوں کی سند کو موصولاً پاتے ہیں تو بیان کردیتے ہیں) شیخ فرماتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے حفاظِ حدیث نے موصولاً اس بلاغ کو نہیں پایا۔ چنانچہ حافظ ابن عبدالبر نے ”التقصی“ میں یہ روایت ذکر کی ہے، مگر اس کے موصول ہونے کے متعلق کچھ نہیں کہا، یہی حال امام سیوطی کا ”شرح مؤطا“ میں رہا، اور امام زرقانی بھی اس سلسلے میں ”شرح مؤطا“ میں خاموش ہیں، اب یہ مسند میں موصولاً مل گئی ہے۔ فالحمدللہ البتہ حافظ مروزی نے ”کتاب الوتر“ میں اس کو تعلیقاً مسلم القری کے حوالے سے لکھا ہے، جیسا کہ یہاں مسند میں ہے، یعنی مسلم القری تک سند نہیں بیان کی“۔ (کتاب الوتر مع قیام اللیل ص ۱۱۴)

اس پر محدث کبیر لکھتے ہیں کہ تعلیقاً کسی روایت کا ذکر کرنا حافظ مروزی کا دستور نہیں ہے، انہوں نے ’’قیام اللیل‘‘ اور ’’کتاب الوتر‘‘ میں جتنی روایات درج کی ہیں، سب موصولاً درج کی ہیں۔ یہ طریقہ علامہ مقریزی کا ہے، جنہوں نے دونوں کتابوں کی تلخیص لکھی ہے، انہوں نے مرفوعات کو تو موصولاً لکھا ہے، اور موقوفات کو تعلیقاً یعنی بحذف الاسانید لکھا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس کی تصریح شروع کتاب میں ص ۲ پر کردی ہے، اور دونوں کتابوں کا مجموعہ جو ہندوستان میں طبع ہوا ہے، وہ ’’مختصر المقریزی‘‘ ہے، اصل کتاب نہیں ہے۔

اس استدراک سے محدث کبیر کی دقتِ مطالعہ کا پتہ لگتا ہے۔

مسند احمد ج ۷۔ ص ۱۶۳۔ ح ۵۲۶۴

’’عن ابن عمر یقول ان رفعکم ایدیکم بدعة، مازاد رسول الله ﷺ علی هذا یعنی الی الصدر‘‘.

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ تمہارا اپنے ہاتھوں کو اتنا اٹھانا بدعت ہے، رسول اللہ ﷺ نے سینے سے اوپر نہیں اٹھایا۔

اس پر شیخ محقق لکھتے ہیں کہ ’’یہ لفظ میں نے مراجع میں کہیں نہیں پایا، شاید ان حضرات نے حضرت عبداللہ بن عمر کی اس روایت پر اکتفا کیا ہے۔ ’’**رفع یدیه حتی یحاذی منکبیه**‘‘ اور **رفع یدیه حذو منکبیه** اور شاید اسی بنا پر امام ہیثمی نے مجمع الزوائد میں اس کو ذکر نہیں کیا‘‘۔

محدث کبیر اس پر لکھتے ہیں کہ ’’امام ہیثمی نے اس لفظ کو ’’ج ۱۰۔ ص ۱۶۸ پر **باب ماجاء فی الاشارة فی الدعا**‘‘ میں رفع یدین کی حدیث کے تحت ذکر کیا ہے، ان کے اس طرز سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہاں ہاتھ اٹھانے سے دعا میں ہاتھ اٹھانا مراد ہے، تکبیر تحریمہ کے وقت اٹھانا مراد نہیں۔ یہی میرے نزدیک راجح اور متبادر ہے، کیونکہ تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانا تو کندھوں تک خود حضرت عبداللہ بن عمر روایت کرتے ہیں، پھر کیسے یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے سینے سے اوپر ہاتھ اٹھایا ہی نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ شارح محقق نے مذکورہ بالا روایت میں ہاتھوں کے اٹھانے کو تکبیر تحریمہ کے وقت پر محمول کیا ہے، اسی لئے وہ ’’مجمع الزوائد‘‘ میں تکبیر تحریمہ کے مواقع پر تلاش کرتے رہے،

اور نہیں پا سکے، تو انہوں نے ان حدیثوں کا حوالہ دیا جن میں تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانا منقول ہے، لیکن اگر اس روایت اور شیخ محقق کی ذکر کردہ روایات کو ہم معنی مان لیا جائے، تو تضاد لازم آئے گا، کیونکہ مسند کی روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے سینے سے اوپر ہاتھ اٹھانے کو بدعت قرار دیا ہے، جب کہ بعد کی روایات میں کندھوں تک ہاتھ اٹھانا صراحۃً منقول ہے۔ پس ضروری ہے کہ متن کی روایت کو عندالدعاء پر محمول کیا جائے، جیسا کہ ہیثمی نے ذکر کیا ہے، اور بعد کی دونوں روایتوں کو عندالتحریمہ پر، تاکہ تعارض نہ رہے۔

مسند احمد ج ۷۔ ص ۳۵۔ ح ۴۸۵۳

”عن الحسن بن هاوية قال: لقيت ابن عمر (قال اسحاق) فقال لی ممن انت؟ قلت من اهل عمان، قال: من اهل عمان؟، قلت نعم، قال: افلا احدثک ما سمعت من رسول اللهﷺ يقول انی لأعلم ارضاً يقال لها عمان ينضح بحابنها وقال اسحاق بناحيتها البحر الحجة منها افضل من حجتين من غيرها“.

حسن بن ہادیہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمر سے ملاقات کی، انہوں نے پوچھا کہ تم کہاں کے ہو؟ میں نے عمان کا، فرمایا کہ عمان کے؟ میں نے کہا ہاں، تو فرمایا کہ کیا میں وہ بات نہ تم سے بیان کر دوں جو میں نے رسول اللہﷺ سے سنی ہے، آپ فرماتے تھے کہ میں ایک ملک کو جانتا ہوں، جس کو عمان کہا جاتا ہے، اس کے برابر میں سمندر بہتا ہے، وہاں سے حج کرنا دوسری جگہوں سے دو حج کرنے کے برابر ہے۔

اس روایت کے بارے میں شیخ محقق فرماتے ہیں کہ یہ ”روایت زوائد میں سے ہے، کیونکہ حسن بن ہادیہ کی کوئی روایت صحاح ستہ میں نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود صاحبِ مجمع الزوائد نے اس کو ذکر نہیں کیا“۔

محدث کبیر فرماتے ہیں کہ ”صاحب مجمع الزوائد نے اسے ”**باب من احرم قبل الميقات**“، میں ذکر کیا ہے۔ (ج ۳۔ ص ۲۱۷)

مسند احمد ج ۷۔ ص ۱۱۹۔ ح ۵۱۱۰

”عن عائشه وعن ابن عمر ان النبیﷺ زار ليلاً“.

شارح محقق فرماتے ہیں کہ "زار لیلاً"، کا مطلب صاف سمجھ میں نہیں آیا، مسند احمد میں حضرت عائشہ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ منی سے رات میں مکہ تشریف لائے۔ ح ۲۶۱۱ اور ح ۲۶۱۲ بھی انہیں دونوں اصحاب سے ہے، اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یوم نحر کے طواف کو رات تک مؤخر کیا، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ "زار لیلاً"، کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت رات میں کیا، اس سے قریب تر معنی یہ ہے کہ آپ بقیع میں رات کے وقت تشریف لے گئے، جیسا کہ صحیح مسلم ج ۱۔ ص ۲۶۶ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔

محدث اعظمی فرماتے ہیں کہ جس معنی کو شیخ محقق نے قریب تر فرمایا ہے وہ بعید تر ہے، کیونکہ مطلق زیارت کا اطلاق کسی حدیث میں زیارتِ قبور پر نہیں ہوا ہے، قریب تر وہی معنی ہے جس کی انہوں نے نفی کی ہے، یعنی طوافِ زیارت۔ مطلق زیارة کا لفظ جب آتا ہے، تو یہی معنی مراد ہوتا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے باب قائم کیا ہے "باب الزیارة یوم النحر" اور اس میں ابوالزبیر کی وہ حدیث تعلیقاً لائے ہیں، جو مسند ۲۶۱۱ میں ہے، اور بخاری کا لفظ ہے "اخر النبی ﷺ الزیارة الی اللیل" (بخاری مع فتح الباری ج ۳۔ ص ۳۶۸) اور علامہ ہیثمی نے حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس کی وہ روایت جو مسند میں ہے، بایں لفظ نقل کی ہے "ان النبی ﷺ زار البیت لیلاً". (ج ۳۔ ص ۲۶۵)

ماخذ۔ المآثر (جولائی، اگست، ستمبر۔ ۱۹۹۳ء)

☆☆☆☆☆☆

ضعیف اور موضوع احادیث کے متعلق
حضرات محدثین کی اصطلاحات

یہ مضمون شیخ عبدالفتاح ابوغدہ علیہ الرحمہ کے ایک مقالے کی روشنی میں لکھا گیا ہے جو انہوں نے حضرت ملا علی قاری علیہ الرحمہ کی کتاب ''المصنوع فی معرفۃ الحدیث الموضوع'' پر تعلیقات کے لئے بطور مقدمہ کے تحریر فرمایا ہے۔

علمِ حدیث ایک مکمل اور منضبط فن ہے، جس کے دائرے میں اس فن کی تمام شاخیں آجاتی ہیں، ان شاخوں میں اہم ترین شاخ ''رجالِ حدیث'' اور ''متنِ حدیث'' کی معرفت ہے، اسی کی بنیاد پر حدیث کے صحت وضعف اور ثبوت ووضع کا حکم لگتا ہے، پھر اس حکم کے لگانے لئے الفاظ واصطلاحات کا ایک بڑا ذخیرہ وجود میں آیا۔ محدثین نے اپنی صواب دید کے مطابق احادیث کا درجہ متعین کرنے کے لئے خاص خاص اصطلاحات متعین کیں، ان کے معانی کی تشریح فرمائی، تاکہ جس حدیث کے بارے میں جو اصطلاح بولی جائے اس کا وہی مطلب سمجھا جائے، جو بولنے والے نے مراد لیا ہے، مثلاً صحیح، حسن، ضعیف، منکر، شاذ، وغیرہ کے خاص خاص معانی ہیں۔ ناواقف آدمی ''حسن'' لکھا ہوا دیکھے گا تو نہ جانے کیا مطلب سمجھے گا۔ حدیث کی ایک اصطلاح ''غریب'' ہے، ایک جاہل آدمی جو الٹے سیدھے مطالعہ کے بل پر مصنف بن گیا، اپنی بعض تحریرات میں ازراہِ تمسخر غریب کے مقابلہ میں امیر کا لفظ استعمال کرتا ہے، حالانکہ یہ اس کا محض جہل ہے۔ پس ان اصطلاحات کا جاننا ضروری ہے، تاکہ حضرات محدثین کی باتوں کے سمجھنے میں غلطی نہ ہو۔

یہاں ہم کو تمام اصطلاحات کی تشریح نہیں کرنی ہے، کیونکہ اصولِ حدیث کی کتابوں میں ان اصطلاحات کی مکمل شرح کردی گئی ہے، اور فن کو حاصل کرنے کے لئے ان کا ضابطہ پڑھنا ضروری ہے۔ اس مضمون میں صرف ان اصطلاحات کی شرح اور تعیین کرنی منظور ہے جو حضرات محدثین ’ضعیف‘ اور ’موضوع‘ احادیث کو بتانے کے لئے تحریر فرماتے ہیں، ضعیف اور موضوع احادیث کی تعیین کے لئے حضرات علماءِ حدیث نے بڑی جدوجہد کی ہے، اور اس موضوع پر متعدد کتابیں تصنیف فرمائی ہیں ان کتابوں میں چند الفاظ بار بار ملتے ہیں یہاں ہم ان کا ذکر کرتے ہیں

(۱) لا اصل لہ:

آپ موضوعات کی کتابوں میں بکثرت پڑھیں گے کہ **”هذا الحديث لا اصل له“** اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے، **”لا اصل له بهذا اللفظ“** اس لفظ کے ساتھ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں، یا **”ليس له اصل“** یا **”لا يعرف له اصل“** یا **”لم يوجد له اصل“** وغیرہ۔

ان سارے الفاظ کا مطلب:

(الف) کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ حدیثِ مذکور کی کوئی سند منقول نہیں ہے، بغیر سند کے یہ افواہی روایت ہے۔ چنانچہ علامہ سیوطی نے ”تدریب الراوی“ میں ”النوع الثانی والعشرون“ کے آخر میں امام ابن تیمیہ علیہ الرحمہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ **”معناه ليس له اسناد“** اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی سند نہیں ہے۔

ظاہر ہے جب حدیث کی سند ہی ندارد ہوگی تو اہل علم حضرات کے نزدیک اس کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اس کی طرف سرے سے التفات کرنا ہی درست نہ ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی جانب کسی بات کی نسبت کرنے کے لئے سندِ صحیح کا ہونا ضروری ہے۔

اس کی مثال میں وہ روایت پیش کی جاسکتی ہے جس میں ذکر ہے کہ ’ہرنی نے رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا‘ یہ حدیث گو کہ بہت مشہور ہے، واعظین اسے اپنے وعظوں میں بیان کرتے ہیں، نعت گویوں نے اسے نظم بھی کیا ہے، لیکن حق یہ ہے کہ اس کی سرے سے سند ہی موجود نہیں ہے۔

حضرت ملا علی قاری علیہ الرحمہ اپنی کتاب **”المصنوع فی معرفة الحديث الموضوع“** میں لکھتے ہیں کہ **” حديث تسليم الغزالة اشتهر على الالسنة وفی**

المدائح النبویہ قال ابن کثیر ولیس لہ اصل ومن نسبہ الی النبی فقد کذب"

(حدیث ۹۱) ہرنی کے سلام کرنے کی حدیث زبان زد ہے، اور نعتوں میں اس کا ذکر ہے، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، اور جس نے اس کی نسبت نبی ﷺ کی طرف کی ہے وہ جھوٹ بولا ہے۔

(ب) اور کبھی یہ لفظ یعنی "لا اصل لہ" ایسی حدیث کے متعلق استعمال کیا جاتا ہے، جس کی سند موجود ہوتی، ایسی صورت میں اس لفظ کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث گھڑ کر رسول اللہ ﷺ کی طرف یا صحابی کی طرف یا تابعی کی طرف منسوب کردی گئی ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس کی سند میں کوئی جھوٹا اور حدیث گھڑنے والا راوی موجود ہوتا ہے، یا کوئی ایسا صریح قرینہ ہوتا ہے یا واضح دلالت ہوتی ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث موضوع اور مکذوب ہے۔ اس صورت حال میں "لا اصل لہ" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس حدیث کی کوئی سند نہیں ہے، بلکہ یہ ہے کہ حدیث ہی غلط اور من گھڑت ہے۔

اس کی مثال ملاحظہ ہو، حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ نے "تہذیب التہذیب" میں ہشام بن عمار دمشقی کے تذکرے میں لکھا ہے کہ **"قال ابو دائود: حدثنا ھشام باربع مأۃ حدیث مسندۃ لیس لھا اصل"** امام ابوداؤد نے فرمایا کہ ہشام نے چار سو ایسی حدیثیں سند کے ساتھ نقل کی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے۔ اس کلام میں "لا اصل لہ" کا مطلب یہی ہے کہ وہ حدیثیں بالکل غلط ہیں۔

اسی طرح حافظ ذہبی نے "میزان الاعتدال" میں نعیم بن حماد کے ذکر میں لکھا ہے، الفاظ یہ ہیں:

"نعیم عن عیسیٰ بن یونس عن حریز بن عثمان عن عبد الرحمان بن جبیر بن نفیر عن ابیہ عن عوف بن مالک مرفوعاً، ای مسنداً الی قول رسول اللہ ﷺ: تفترق امتی علی بضع وسبعین فرقۃ اعظمھا فتنۃ علی امتی: قول یقیسون الامور برایھم فیحلون الحرام ویحرمون الحلال".

یہ حدیث نعیم نے سندِ متصل کے ساتھ ذکر کی ہے، لیکن امام ذہبی لکھتے ہیں، محمد بن علی

بن حمزہ مروزی نے مشہور ناقدِ حدیث حضرت یحییٰ بن معین سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا، توانھوں نے فرمایا کہ ”لیس لہ اصل“ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ پھرانھوں نے پوچھا کہ نعیم کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں؟ فرمایا کہ وہ ثقہ ہیں، انھوں نے عرض کیا ثقہ شخص غلط روایت کیونکر بیان کرتا ہے؟ فرمایا کہ کبھی اشتباہ ہوجاتا ہے۔

حافظ ذہبی امام ابوداؤد کے حوالے سے مزید لکھتے ہیں کہ **”کان عند نعیم بن حماد نحو عشرین حدیثاً عن النبی ﷺ لیس له اصل“** نعیم بن حماد کے پاس رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب تقریباً بیس حدیثیں ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے۔

اس طرح کی متعدد احادیث کتب موضوعات میں ملتی ہیں، جن میں بصراحت سندیں مذکور ہیں، لیکن ان پر حکم لگتا ہے **”هذاالحدیث باطل لااصل له“** یا **”موضوع لااصل له“** تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سندیں بالکل بے اعتبار اور نا قابلِ التفات ہیں۔

(ج) کبھی حضرات محدثین یوں لکھتے ہیں کہ **”هذا الحدیث لااصل له فی الکتاب ولا فی السنة الصحیحة ولا الضعیفه“** اس لفظ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حدیث مذکور کا مضمون قرآن وسنت کی صراحتوں کے خلاف اور ان سے بعید ہے، اس کے معنی ومطلب کی تائید کسی بھی نص شرعی سے نہیں ہوتی۔

(د) اور کبھی اس نفی کا تعلق صرف کتاب اللہ اور سنت صحیحہ سے ہوتا ہے، ضعیفہ سے نہیں، ایسے موقع پر ان کے الفاظ یہ ہوتے ہیں **”هذا الحدیث لااصل له فی الکتاب ولا فی السنة الصحیحة“** اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث مذکور کا مضمون نہ کتاب اللہ میں ہے، نہ سنت صحیحہ میں ہے۔ رہا یہ کہ حدیث ضعیف میں ہے یا نہیں؟ تو اس سے اس لفظ میں کوئی تعرض نہیں ہے۔

(۲) لااعرفہ:

کبھی حضرات محدثین وناقدین کسی حدیث کے بارے میں ”لااعرفہ“ (میں نہیں جانتا) یا اس کے ہم معنی الفاظ کا اطلاق کرتے ہیں، مثلاً **”لم اعرفه“** یا **”لم اقف علیه“** یا **”لا اعرف له اصلاً“** یا **”لم اقف له علی اصل“** یا **” لا اعرفه بهذ االلفظ“** یا **” لم اره بهذا اللفظ“** یا **”لم اجده“** یا **”لم اجده هٰکذا“** یا **”لم یرد فیه شئی“** یا **”لایعلم من اخرجه و**

لااسناد"، وغیرہ۔

اس طرح کی عبارتیں اگر کسی معروف حافظِ حدیث نے لکھی ہیں، اور کسی نے اس کی تردید نہیں کی ہے، تو اس حدیث پر موضوع ہونے کا حکم متعین ہے۔ چنانچہ علامہ سیوطی نے "تدریب الراوی" میں "**النوع الثانی والعشرون**" کے اواخر میں لکھا ہے کہ "**قال الحافظ المطلع الناقد فی حدیث: "لااعرفه" اعتمد ذالک فی نفیه**" حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ اگر کوئی ایسا حافظ حدیث جو وسیع الاطلاع بھی ہو اور حدیث کی پرکھ بھی رکھتا ہو، کسی روایت کے بارے میں "لااعرفہ" کہتا ہے، تو اس پر اعتماد کر کے اس حدیث کی نفی کی جاسکتی ہے۔

اس کی وجہ علامہ سیوطی نے یہ بیان کرتے ہیں کہ جب سب حدیثیں مدون ہو چکی ہیں، اور حدیث کے مجموعوں اور ذخیروں میں ہر حدیث کو تلاش کر کے نکالا جاسکتا ہے، تو یہ بات بہت بعید ہے کہ کوئی ماہر حدیث ان میں موجود احادیث سے چوک جائے۔ اس لئے جب وہ یہ کہہ رہا ہے کہ میں اس حدیث کو نہیں جانتا، تو اس کا مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ وہ حدیث ان ذخائر میں موجود نہیں ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ وہ ماہر حدیث جس کی تلاش وتحقیق پر اعتماد کیا جاسکتا ہے کیسا ہو؟ ہمارے دور میں بہت معمولی علم رکھنے والے بھی لمبے چوڑے دعوے کرنے سے نہیں چوکتے۔ اس سلسلہ میں حافظ علائی لکھتے ہیں کہ اس تحقیق وتلاش کے سلسلے میں ایسے حافظ حدیث کا قول معتبر ہوگا جس نے تمام احادیث کو یا اس کے بہت بڑے حصے کو اپنے حافظے میں محفوظ کر رکھا ہو۔ اس سلسلے میں معیار امام احمد بن حنبل، علی بن مدینی، یحییٰ بن معین ہیں، پھر ان کے بعد والوں میں امام بخاری، امام ابوحاتم، ابوزرعہ رازی، پھر امام نسائی، پھر امام دارقطنی وغیرہ ہیں، کیوں کہ جس بنیاد پر عموماً حدیث کے موضوع ہونے کا فتوی دیا جاتا ہے، وہ حدیث کے تمام طرق اور اسانید کا احاطہ اور دور دراز علاقوں میں جو احادیث روایت کی جاتی ہیں، ان سے واقفیتِ تامہ ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ کون سی روایت معتبر راویوں کے ذریعے ہم تک پہونچی ہے، اور کون سی روایت بغیر راوی کے ہے، یا غیر معتبر راوی سے ہے۔

اور جو محدث اس مرتبہ تک نہ پہونچا ہو، وہ اگر کہتا ہے کہ میں نے یہ حدیث نہیں پائی، تو

اس کے اس کہہ دینے سے حدیث کو موضوع نہیں قرار دیا جاسکتا ہے، خواہ وہ کتنے ہی بڑے الفاظ میں اس کا دعوی کرتا ہو۔ (المصنوع فی معرفۃ الحدیث الموضوع ص ۲۶ مقالہ شیخ ابوغدہ)

ایک مثال اس کی بھی ملاحظہ ہو۔ اللہ مغفرت فرمائے مرحوم شیخ ناصر الدین البانی کی! اس میں شبہ نہیں کہ ان کی نظر علم حدیث میں بہت وسیع تھی، لیکن اتنی نہیں کہ وہ بڑے بڑے حفاظ حدیث کی صف میں جگہ پاسکیں، لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ وہ اپنی تحقیقات کو اس طرح لکھتے ہیں جیسے وہ اکابر محدثین سے بھی دو قدم آگے ہوں۔

مشکوۃ شریف ''باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ'' کی دوسری فصل میں صاحبِ مشکوۃ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے حوالے سے ایک حدیث نقل کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں ''**اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فی النار، رواه.....**''

صاحب مشکوۃ کا یہ دستور ہے کہ ہر حدیث کا وہ حوالہ پیش کرتے ہیں، لیکن یہاں وہ ''رواہ'' لکھ کر خاموش ہوگئے ہیں، اللہ جانے لکھتے وقت حوالہ انہیں مستحضر نہ تھا، تحقیق کے بعد لکھنے کا ارادہ کیا ہو، اور پھر نہ لکھ سکے ہوں، یا کیا بات ہے؟ بعد میں کسی محدث نے اس جگہ لکھ دیا ہے، ''**رواه ابن ماجه من حدیث انس**''۔

اس پر شیخ البانی لکھتے ہیں کہ:

> ''**ویظهر من المؤلف تعمد ترکه لانه لم یجد من اخرجه کما اشار الیه فی مقدمة الکتاب وکذالک لم اجده فی شئی من کتب السنة المعروفة حتی الامالی والفوائد والاجزاء اللتی مررت علیها وهی تبلغ المئات ولا اورده السیوطی فی الجامع الکبیر**''۔ (مشکوۃ شریف ج۱۔ ص۶۲)

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نے حوالہ کو بالقصد ترک کر دیا ہے، کیوں کہ ان کو یہ حدیث کسی مصنف کے یہاں نہیں ملی، جیسا کہ انہوں نے کتاب کے مقدمہ میں اس کی جانب اشارہ کیا ہے، اسی طرح میں نے بھی حدیث کی معروف ومتداول کتابوں میں اسے نہیں پایا حتی کہ ''امالی'' میں، ''فوائد'' میں، اور ''اجزاء'' میں بھی مجھے یہ حدیث نہیں ملی، سیکڑوں کی تعداد میں مَیں نے کتب اور اجزاء دیکھے، مگر کوئی سراغ نہیں ملا، علامہ سیوطی نے ''جامع کبیر'' میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔

ملاحظہ ہو، شیخ البانی خود کو صاحبِ مشکوۃ کی صف میں کھڑا کر کے بلکہ ان سے آگے رکھ کر دعوی کر دیا کہ سینکڑوں تحریرات پڑھنے کے بعد بھی اس حدیث کا سراغ نہیں ملا، اس سے تأ ثر ہوتا ہے کہ جب اس درجہ وسیع الاطلاع محدث کو سینکڑوں ہزاروں صفحات کی چھان بین کے بعد بھی یہ حدیث نہیں ملی تو غالبًا موضوع ہی ہوگی، لیکن حقیقتِ حال وہ نہیں جس کا شیخ البانی نے دعوی کیا ہے۔ یہ حدیث امام حاکم کی مشہور کتاب ''المستدرک'' میں سند کے ساتھ موجود ہے۔ (دیکھئے مستدرک ج۱۔ص ۱۱۵، ملاحظہ ہو کنز العمال ج۱۔ص ۱۸۵)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ البانی [نے] حدیثوں کی فہرست کا مطالعہ کیا، جس میں حدیث کے پہلے لفظ کا حوالہ ہوتا ہے، انہوں نے ابتداء میں ''اتبعوا'' کو تلاش کیا ہوگا، وہ نہیں ملا، کیوں کہ حاکم کی حدیث میں پہلا لفظ ''اتبعوا'' نہیں، بلکہ یوں ہے۔

''لایجمع اللہ ھذہ الامۃ علی الضلالۃ ابداً وقال: یداللہ علی الجماعۃ فاتبعوا السواد الاعظم فانہ من شذ شذ فی النار''.

صاحبِ مشکوۃ نے حدیث کو مختصراً نقل کیا ہے، شیخ البانی مرحوم نے اسے پوری حدیث سمجھ کر ''اتبعوا'' کو تلاش کیا اور نہیں پایا۔ (واللہ اعلم بحقیقۃ الحال)

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو صاحبِ علم کہلاتا ہو، یا جو محدث ہونے کا دعوی رکھتا ہو، یا عام لوگ اسے محدث سمجھتے ہوں، اس کی بات کا اعتبار نہیں، ہاں متأخرین میں حافظ ضیاء مقدسی، علامہ ابن صلاح، شیخ صغانی، علامہ منذری، امام نووی، شیخ ابن دقیق العید، علامہ دمیاطی، حافظ ابن تیمیہ، علامہ جمال الدین المزی، امام ذہبی، شیخ سبکی، علامہ زیلعی، حافظ ابن کثیر، حافظ ابن رجب، شیخ ابن الملقن، علامہ عراقی، علامہ ہیثمی، حافظ ابن حجر، علامہ عینی، علامہ ابن ہمام، امام سخاوی، امام سیوطی، امام زرقانی، اور شیخ ابن ہمات دمشقی وغیرہ اس مرتبہ ومقام کے محدث ہیں کہ اگر وہ کسی حدیث کے متعلق ''لا اعرفہ'' یا ''لا اصل لہ'' کہیں، تو اس کو موضوع قرار دیا جاسکتا ہے۔

(۳) لایصح ولایثبت:

بسا اوقات ناقدین حدیث کسی روایت کے متعلق لکھتے ہیں کہ ''لایصح'' یا 'لایثبت'

یا”لم یصح“ یا”لم یثبت“ یا”لیس بصحیح“ یا”لیس بثابت“ یا”غیر ثابت“ یا”لا یثبت فیه شئی“ وغیرہ۔

یہ الفاظ جب ضعفاء اور موضوعات کی کتابوں میں آئیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث مذکور موضوع ہے، اس میں صحیح ہونے کا کوئی مرتبہ موجود نہیں ہے، اور یہی الفاظ جب احکام کی حدیثوں کی کتاب میں آئیں تو اس مطلب یہ ہے کہ محدثین کی اصطلاح میں جس حدیث کو صحیح کہا جاتا ہے، وہ نہیں ہے، پھر خواہ حسن ہو یا ضعیف ہو، یہاں اس کی اصطلاحی صحت کی نفی مذکور ہے۔

علامہ زاہد الکوثری علیہ الرحمہ نے ’انتقاد المغنی عن الحفظ والکتاب‘ کے مقدمہ میں لکھا ہے

> **”تنبیه: یقول المسند الا وحد ابن همات الدمشقی فی التنکیت والافادة فی تخریج احادیث خاتمة سفر السعادة: اعلم ان البخاری و کل من صنف فی الاحکام یرید بقوله”لم یصح“الصحة الاصطلاحیة، ومن صنف فی الموضوعات والضعفاء یرید بقوله”لم یصح“او”لم یثبت“المعنی الاعم ولایلزم من الاول نفی الحسن اوالضعیف ویلزم من الثانی البطلان“.** (ص۱۱)

امام ابن ہمات دمشقی نے لکھا ہے کہ امام بخاری اور وہ علما جنہوں نے احکام کے متعلق کتابیں لکھی ہیں، وہ اپنے قول ”لم یصح“ سے اصطلاحی صحت کی نفی مراد لیتے ہیں، اور جن حضرات نے موضوعات اور ضعفاء کے سلسلے میں کتابیں لکھی ہیں، وہ اپنے قول ”لم یصح“ یا ”لم یثبت“ سے عام لغوی معنی مراد لیتے ہیں، پہلی صورت میں حسن اور ضعیف کی نفی لازم نہیں آتی، اور دوسری صورت میں حدیث کا بطلان لازم آتا ہے۔

بہت سے علما نے ”لم یصح“ وغیرہ الفاظ کے سلسلے میں اس فرق کو نظر انداز کر دیا ہے، اس سے بسا اوقات بات کے صحیح سمجھنے میں غلطی بھی ہوتی ہے، اور اشکالات بھی پیش آتے ہیں۔

علامہ بدر الدین زرکشی نے ”النکت علی مقدمۃ ابن صلاح“ میں لکھا ہے اور ان سے علامہ سیوطی نے **”اللآلی المصنوعة“** میں، اور مولانا عبد الحی فرنگی محلی نے **”الرفع و التکمیل“** میں نقل کیا ہے کہ:

> **بین قولنا”موضوع“وبین قولنا”لایصح“بون کبیر: فان الاول اثبات**

الکذب والاختلاق والثانی اخبار عن عدم الثبوت ولایلزم منه اثبات العدم و هذا یجی فی کل حدیث قال فیه ابن الجوزی (لایصح) ونحوہ“ (الرفع والتکمیل ص۔ ۱۳۸)

ہمارے قول ”موضوع“ اور ہمارے قول ”لایصح“ کے درمیان بڑا فرق ہے، پہلے لفظ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ حدیث غلط اور من گھڑت ہے، اور دوسرا لفظ عدم ثبوت کی خبر ہے، اس سے اس حدیث کا غلط ہونا نہیں لازم آتا، اور یہ فرق اس حدیث میں ملحوظ رکھنا چاہئے جس کے بارے میں علامہ ابن جوزی نے ”لایصح“ وغیرہ کہا ہے۔

عام طور سے علامہ زرکشی کے اس قول سے لوگوں کو یہ دھوکا ہوا ہے کہ محدث جب بھی ”لایصح“ کہے گا، تو اس سے صحتِ اصطلاحی ہی کی نفی منظور ہوگی۔ وہ حدیث علی الاطلاق غلط اور موضوع ہو، ایسا ضروری نہیں، لیکن یہ قول اپنے عموم کے ساتھ صحیح نہیں ہے، ہمیشہ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ ”لایصح“ کا لفظ کس طرح کی کتابوں میں آیا ہے، اگر وہ احادیث احکام کی کتابوں میں ہے، تب تو بیشک اس سے صحتِ اصطلاحی کی نفی ہوگی، اور اگر وہ ضعفاء اور موضوعات کی کتابوں میں ہے تو اس میں صحتِ اصطلاحی سے تعرض نہیں ہوتا۔

علامہ ابن جوزی کی کتاب موضوعات کے متعلق ہے، لہٰذا اس میں ”لایصح“ کا مطلب وہ نہیں ہوگا، جو مذکورہ عبارت میں بیان کیا گیا ہے۔

ماخذ: المآثر۔ فروری، مارچ، اپریل۔ (۲۰۰۰ء)

☆☆☆☆☆☆

کتابت حدیث کے اصول وقواعد

رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد امت کے ہاتھوں میں دو چیزیں سونپیں، جن کی روشنی میں یہ امت ہمیشہ اسی راہ پر چلتی رہ سکتی ہے، جسے خدا کے اس آخری پیغامبر نے استوار کیا تھا۔ اول قرآن، دوسرے سنت۔ یہی دونوں وہ مشعلیں ہیں جن کی روشنی میں ہدایت کی راہ ہمیشہ جگمگاتی رہے گی۔ چونکہ مذہبِ اسلام رسول اللہ ﷺ کے ہاتھوں میں اپنی آخری شکل میں تکمیل کو پہونچ چکا ہے، اب اس میں کسی نسخ وترمیم کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے ضروری تھا کہ رہتی دنیا تک روشنی کے ان دونوں مشعلوں کی حفاظت بھی ہوتی رہے، امت کی ذمہ داری ہے کہ حفاظت کے جو ممکن طریقے ہوں، ان دونوں کے لئے اختیار کرے۔ چنانچہ اسی فریضہ کے احساس سے اہل اسلام نے قرآن وسنت کی حفاظت کا ایسا حیرت انگیز اہتمام کیا کہ اس کی مثال نہیں پیش کی جاسکتی۔ قرآن کریم کے تحفظ وبقا کے لئے تو من جانب اللہ خصوصی انتظام ہوا، اولاً کہ یہ اس کا حرفاً حرفاً یاد کرنا سہل کردیا گیا، دوسرے یہ کہ اس کی تلاوت وتکرار کا بطور خاص حکم دیا گیا، اور اس پر ثواب کے زبردست وعدے کئے گئے، نیز دنیاوی برکات کو اس سے متعلق قرار دیا گیا، پھر ابتداء ہی سے سینوں کے ساتھ سفینوں اور کتابوں میں اس کی محفوظیت کا اہتمام کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ آج اس کا لفظ لفظ ٹھیک اسی طرح محفوظ ہے، جیسے وہ رسول اللہ ﷺ کے قلبِ اطہر پر اترا تھا۔

سنت کا مآخذ جناب نبی کریم ﷺ کے اقوال وفرمودات اور آپ کی سیرتِ مطہرہ ہے، مسلمانوں نے ان کی حفاظت میں بھی جان کی بازی لگادی، لیکن ظاہر ہے کہ اس کے لئے وہ اصول وقواعد نہ تھے، جو تحفظِ قرآن کے لئے تھے۔ ابتداء میں حدیثیں زیادہ تر زبانی یاد کی جاتی تھیں، کچھ کچھ لکھی بھی جاتیں تھیں، مگر لکھنے کا اہتمام نہ تھا، عربوں کا حافظہ نوادرات میں سے ہے،

وہ پوری پوری بات لفظ بلفظ یاد رکھتے تھے، تاہم حافظہ خطا کرجاتا ہے، اس لئے لکھ لینا اس کی بقا کے لئے ضروری امر تھا۔ اس لئے حضور ﷺ کے وصال کے بعد جب قرآن یکجائی اور تکمیلی شان کے ساتھ امت کے ہاتھوں میں آگیا، اور اب اس میں احتمال نہ رہا کہ دوسری عربی عبارتیں شامل ہوکر اسے مشتبہ بنا دیں گی، تو امت نے حدیث کی تدوین وکتابت کی طرف پورے اہتمام سے توجہ کی۔

ظاہر ہے کتابت شدہ اوراق صرف لکھنے والے تک محدود نہیں رہتے، بلکہ اس کو پڑھنے والے بہت ہو سکتے ہیں، اس لئے اگر کاتب نے بہت واضح اور صاف نہ لکھا ہو، اور مشکل اور مشتبہ الفاظ کا صحیح تلفظ نہ بتا دیا ہو، یا نقطے اور شوشے وغیرہ چھوڑ دیئے ہوں، تو پڑھنے والا نہ جانے کیا سے کیا پڑھ لے گا، کیونکہ بے جان نقوش اپنا تلفظ خود تو نہیں بتا سکتے، زبانی سننے میں تو جیسا بتانے والے نے بتایا، سننے والا اس کی نقل وحکایت کرسکتا ہے، مگر لکھے ہوئے الفاظ کو صحیح صحیح پڑھنا کارِ مشکل ہے۔

مشہور ہے کہ اطباءِ قدیم نسخہ اس طرح لکھتے تھے کہ ان کے خاص عطار (دوا فروش) کے علاوہ کوئی پڑھ نہیں سکتا تھا، اگر کوئی مریض غلطی سے کسی دوسرے شخص سے نسخہ پڑھوانے کی کوشش کرتا تو عجیب عجیب غلطیاں اور الجھنیں پیش آجاتی تھیں۔ کسی طبیب نے اپنے نسخہ میں ''شربت بنفشہ اور دانہ الائچی'' لکھا، اس پر نقطے نہیں لگائے، مریض اس نسخے کو کسی لالہ جی کے پاس لے گیا، انہوں نے ملاحظہ فرمایا، اور غمگین چہرہ بنا کر فرمایا کہ لے جاؤ، دوا مت کرو، مریض نہیں بچے گا، یہ شخص تعجب میں پڑ گیا، اس نے وجہ دریافت کی تو لالہ جی فرماتے ہیں کہ حکیم صاحب نے لکھا ہے کہ ''شُرِبَتْ بِنَفْسِه وانّه لا يَحْيى'' اور اس کا ترجمہ کیا کہ مریض کی جان پی جا چکی ہے، اور یہ زندہ نہیں رہے گا۔ دیکھئے کتابت کے غیر واضح اور مبہم ہونے کی وجہ سے بات کہاں سے کہاں پہونچ گئی۔

ایک دلچسپ غلطی:

علامہ ابن جوزی نے ''اخبار الحمقاء والمغفلین'' میں ایک دلچسپ لیکن خطرناک غلطی کا ذکر کیا ہے۔ واقعہ یہ ہوا کہ اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان نے مدینہ کے گورنر ابوبکر بن حزم کے

پاس ایک فرمان بھیجا، اس میں لکھا کہ ’’**احص من قبلکم من المخنثین**‘‘ تمہارے حلقہ میں جو لوگ مخنث ہوں، انہیں شمار کرلو۔ کاتب نے لکھنے میں غلطی سے نقطہ لگا دیا، اور لکھا ’’اَخْصِ‘‘ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ’’جو مخنث ہوں ان کو خصی بنا دو‘‘ یعنی ان کے خصیتین کاٹ دو۔ چنانچہ گورنر نے اس حکم کی تعمیل کر دی، اس پر کسی مخنث نے بطور ظرافت کے کہا کہ ’’اب ہم واقعۃً اس نام کے مستحق ہو گئے‘‘۔

ایک اور غلطی:

اس سے زیادہ دلچسپ غلطی ایک اور صاحب نے کی، ابوبکر انباری کہتے ہیں کہ میں ایک مغفل شیخ کی مجلس میں پہونچا، وہ ایک حدیث بیان کر رہے تھے، اس کی سند رسول اللہ ﷺ تک پہونچا کر کہتے ہیں کہ ’’**عن جبریل عن اللہ عن رجل**‘‘ مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جبریل سے روایت کیا، انہوں نے اللہ سے، اور اللہ نے ایک آدمی سے۔ میں نے کہا یا اللہ! وہ کون سا آدمی ہے؟ جس سے حق تعالیٰ روایت کرتے ہیں، پھر میں نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ ’’**عن اللہ عز وجل**‘‘ لکھا ہوا تھا، اس کو انہوں نے ’’**عن رجل**‘‘ پڑھ لیا۔ (ص۔۶۳)

اس قسم کی دلچسپ غلطیاں ابن جوزی نے بہت سی نقل کی ہیں، اسی لئے محدثین نے صرف کتابت پر اور کتاب سے روایت کرنے پر اعتماد نہیں کیا، تاہم چونکہ تحریر و کتابت ایک ناگزیر چیز ہے، اور اس میں غلطیاں بھی ضروری ہیں، اس لئے محدثین نے روایت حدیث کے دوسرے اصول و ضوابط کی طرح، کتابت کے بھی قواعد اور طریقے منضبط کئے، تاکہ غلطی کا امکان کم سے کم رہے۔ علم حدیث کے سلسلے میں محدثین کا ہر کارنامہ عجیب ہے، کتابتِ حدیث کی طرف بھی جب انہوں نے رخ کیا، تو اس میں ایسی ایسی ذہانتیں دکھائیں، کہ عقل حیرت زدہ رہ جاتی ہے۔ اگر کاتب ان اصول کی رعایت کرے، تو بہت کم غلطیاں ہوں گی۔ ہم اس مضمون میں کتابت کے ان چند قواعد کو بیان کرنا چاہتے ہیں، جن کا اہتمام کتابتِ حدیث میں کیا گیا ہے، یا کیا جانا چاہئے۔ آج مطابع اور پریس کے دور میں ان قواعد کی اتنی اہمیت نہیں رہ گئی، پھر بھی ان کی ضرورت باقی ہے، کیونکہ پریس میں بھی کاتب سے بے نیازی نہیں ہے، یا پھر حروف کو جوڑنے والوں سے بھی غلطیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان قواعد و ضوابط کے پڑھنے سے اندازہ ہوگا کہ محدثین

نے حدیث رسول کی حفاظت کے لئے کیسی کیسی کاوشیں کی ہیں۔ ہمارے یہاں سرپھروں کی ایک جماعت جس نے علم وتحقیق کے لئے ذرا سا پسینہ بھی نہیں بہایا، بڑی بے باکی سے محدثین کی خدمات کا بیک جنبشِ قلم انکار کردیتی ہے، اسے کیا معلوم کہ اس کے لئے کیسی کیسی جگر کاویاں اور دیدہ ریزیاں کی گئی ہیں۔

ہمارے سامنے حافظ ابوعمر بن الصلاح (المتوفی ۶۴۳ھ) کی مشہور تالیف 'مقدمہ ابن صلاح' ہے۔ یہ کتاب اصولِ حدیث کے سلسلے میں معروف ومتداول ہے، اس میں وہ لکھتے ہیں:

> "ان على كتبة الحديث وطلبته صرف الهمة الىٰ ضبط ما يكتبونه او يحصلونه بخط الغير من مروياتهم على الوجه الذى رووه شكلاً ونقطاً يومن معهما الالتباس وكثير اما يتهاون بذالك الواثق بذهنه وتيقظه وذالك وخيم العاقبة فان الانسان معرض للنسيان واول ناس اول الناس واعجام المكتوب يمنع من استعجامه وشكله يمنع من اشكاله". (ص۔۸۸)

حدیث کے طلبہ اور کاتبوں پر ضروری ہے کہ وہ جو کچھ تحریر کریں، یا دوسروں کی روایتیں ان کی تحریر سے نقل کریں، اس میں اس بات کا خاص اہتمام رکھیں، کہ جس طریقہ سے انہوں نے روایت بیان کی ہے، ٹھیک اسی طریقے پر لکھیں، ویسے ہی حرکات بھی، اور ویسے ہی نقطے بھی ہوں، تاکہ اشتباہ کا اندیشہ نہ ہو۔ بسا اوقات ذہین اور قوی الحفظ طلبہ اپنی ذہانت اور یادداشت کے اعتماد پر اس میں غفلت برتتے ہیں، لیکن اس کا انجام برا ہوتا ہے، کیونکہ بھول چوک انسان کے لئے لازم ہے، اور سب سے اول بھولنے والا سب سے پہلا آدمی ہے (یعنی حضرت آدم علیہ السلام) اور الفاظ پر اگر نقطے اور حرکات ان کے مواقع پر لگادیئے جائیں، تو ابہام واشکال سے محفوظ رہے گے۔

اس سلسلہ میں حافظ ابن صلاح اصولی بات یہ بتاتے ہیں کہ جو الفاظ بہت واضح اور معروف ہیں، ان کی توضیح وتقیید کے اندر زیادہ کاوش نہیں کرنی چاہئے، کیونکہ ان میں اشتباہ کا اندیشہ نہیں ہے، کسی نے کہا "انما یشکل ما یشکل"، مشکل الفاظ پر حرکات لگانی چاہئیں، لیکن بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ الفاظ مشکل ہوں یا واضح ان کی وضاحت ہونی چاہئے، کیونکہ ابتدائی طلبہ کے لئے اس کی تمیز دشوار ہے کہ کیا مشکل ہے اور کیا آسان؟۔

حافظ صاحب موصوف نے کتابتِ حدیث کے متعلق سولہ اصول اور قاعدے ذکر کئے ہیں، ہم انہیں قدرے اختصار و توضیح کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں۔

پہلا قاعدہ:

فنِ حدیث میں چونکہ راویوں کا واسطہ ہوتا ہے، اس لئے محدثین کو بکثرت اشخاص و افراد کا ان کے نسب کے ساتھ نام لینا پڑتا ہے، اور بہت سے نام نامانوس اور اجنبی ہوتے ہیں، اسی طرح بسا اوقات دو نام حروف کے اعتبار سے ملتے جلتے ہیں۔ اس لئے ناموں کے ضبط کرنے کا خاص اہتمام ہونا چاہئے، کیونکہ ناموں کی تصحیح نہ تو معنی سے ہوسکتی، اور نہ سیاق وسباق کے قرینے سے۔

مثلاً سلاّم اور سلام، عُمارۃ اور عِمارۃ، حِزام اور حرام، بزار اور بزاز، وغیرہ، یہ سارے نام ہم شکل ہیں، اگر ان پر حرکت نہ لگائی جائے، یا نقطے نہ لگائے جائیں، یا ادھر کے ادھر کردیئے جائیں، تو سخت غلطی واقع ہوگی۔

علامہ ابن جوزی نے ناموں میں غلطی کی بہت پرلطف مثال دی ہے۔ فرماتے ہیں۔

"**حدثنا سُقیان البوری عن جلد المدا عن اِتش عن النبی ﷺ**" اس ظالم نے ہر راوی کا نام غلط پڑھا، صحیح یہ ہے 'سفیان الثوری، خالد الحذّاء، اور انس'۔ (اخبار الحمقاص۲۷)

اس لئے ناموں کے ضبط کا خاص اہتمام ہونا چاہئے۔

دوسرا قاعدہ:

مشکل اور نامانوس الفاظ کے متعلق مناسب یہ ہے کہ متنِ کتاب میں اسے صحیح طور پر ضبط کرنے کے بعد حاشیہ میں اس کی وضاحت کردی جائے، اس طرح سے اشتباہ کا اندیشہ ختم ہوجائے گا۔ سطروں کے درمیان میں لکھنا مناسب نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں لفظوں اور حرکات کے التباس کا اندیشہ ہے، بالخصوص جب کے خط باریک ہو، اور سطریں گھنی ہوں۔

مصر کے مشہور محقق محدث شیخ احمد محمد شاکر لکھتے ہیں کہ:

> "یہ بہت دقیق احتیاط ہے، اس سلسلے میں سب سے قدیم تحریر جس کا مطالعہ میں نے کیا ہے، اور اس میں اس نوع کی احتیاط موجود ہے، امام شافعی علیہ الرحمہ کے شاگرد ربیع بن

سلیمان المرادی کی تحریر ہے، انہوں نے امام شافعی کی کتاب ’’الرسالۃ‘‘ کو خود امام صاحب کی حیات میں ۱۹۹ھ سے لے کر ۲۰۴ھ تک کے درمیان لکھا ہے۔ اس میں جو کلمہ بھی انہیں مشتبہ معلوم ہوتا ہے، اور محسوس کرتے ہیں کہ پڑھنے والا اس میں غلطی کر سکتا ہے، اسے حاشیہ پر بہت صاف اور واضح لکھ دیتے ہیں‘‘۔

بعض علما نے اس سے بھی زیادہ احتیاط کا طریقہ اختیار کیا ہے، حافظ عراقی نے مقدمہ ابن صلاح کی شرح میں اس کی وضاحت کی ہے، فرماتے ہیں:

’’مصنف نے صرف اتنا ہی لکھا کہ مشکل الفاظ کو حاشیہ پر علیحدہ لکھ دینا چاہیے، اور یہ نہیں ذکر کیا کہ ان کے حروف کو الگ الگ بھی لکھ دینا چاہیے، جب کہ اہلِ ضبط کے یہاں یہ طریقہ بھی رائج ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ ہر حرف کی منفرد شکل واضح ہو جائے گی، جیسے ’’ن‘‘ اور ’’یاء‘‘۔ (مقدمہ شرح ترمذی للشیخ احمد محمد شاکر ج ۱۔ ص ۲۳)

مثلاً ایک نام یُسیر اور دوسرا نام ’’نسیر‘‘ اور تیسرا نام ’’بشیر‘‘ ہے، اول کے حاشیہ پر ’’ی‘‘ اور دوسرے کے حاشیہ پر ’’ن‘‘ اور تیسرے کے حاشیہ پر ’’ب‘‘ لکھ دیا جائے، تو اشتباہ کا احتمال نہ رہے گا۔ ایک نام ’’حِبّان‘‘ ہے اور دوسرا نام ’’حَیّان‘‘ ہے، اول کے حاشیہ پر ’’ح۔ ب‘‘ اور دوسرے حاشیہ پر ’’ح۔ ی‘‘ لکھ دینا مناسب ہے۔

تیسرا قاعدہ:

بغیر کسی معقول وجہ کے باریک خط ناپسندیدہ ہے، حنبل بن اسحاق کہتے ہیں کہ ’’مجھے امام احمد بن حنبل نے باریک خط میں لکھتے دیکھا تو فرمایا کہ ایسا نہ کرو، جب تم کو اس کی زیادہ ضرورت ہوگی اسی وقت یہ تم سے خیانت کرے گا‘‘۔ مطلب یہ کہ بڑھاپے میں جب حافظہ کمزور ہو جائے گا تو اس کی زیادہ ضرورت پڑے گی، اور اس وقت نگاہ بھی کمزور ہو چکی ہوگی، تو اس کے پڑھنے میں دقت ہوگی۔

چوتھا قاعدہ:

لکھنے میں ہر حرف صاف اور خوش خط لکھنا چاہیے، گھسیٹ کر نہ لکھے، اور جن حروف کو ایک دوسرے سے علیحدہ لکھنا چاہیے، انہیں ملا کر نہ لکھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ ’’بدترین تحریر گھسیٹ کی تحریر ہے، اور بدترین قرأت ھذرمہ یعنی حرف کاٹ کاٹ کر پڑھنا ہے،

اور بہترین تحریر واضح اور خوش خط ہے''۔

گھسیٹ کی تحریر پڑھنا کتنا مشکل ہے اس کا اندازہ وہ لوگ کر سکتے ہیں جنہیں کچہریوں کے محرروں کی تحریر پڑھنے کا اتفاق ہوا ہو۔ الجھی ہوئی تحریر میں غلطی کی مثال علامہ ابن جوزی نے دی ہے۔

ایک شخص نے کوئی تحریر دیکھی، اس میں لکھا ہوا تھا کہ ''**المرجئة يهود القبلة**'' مرجئہ (ایک فرقہ کا نام ہے) اہل قبلہ کے یہود ہیں۔ یہ تحریر ناصاف تھی، اس کو اس نے پڑھ دیا ''**المرء حيث يهوى قلبه**'' آدمی وہاں ہے جہاں اس کا دل لگا ہوا ہے۔ الجھی ہوئی ناصاف تحریر کا یہ کرشمہ ہے کہ جو بات کہنے والے نے نہیں کہی ہے، وہ اس کے سر تھوپ دی گئی۔

پانچواں قاعدہ:

عربی زبان میں کئی حروف ایسے ہیں جو بالکل ہم شکل ہیں، ان میں فرق صرف نقطوں سے ہوتا ہے، مثلاً ''ب'' اور ''ت'' اور ''ث'' اسی طرح ''ج'' اور ''ح'' اور ''خ''۔ اور ''د'' اور ''ذ''۔ ''ر'' اور ''ز''۔ ''س'' اور ''ش''۔ ''ص'' اور ''ض''۔ ''ط'' اور ''ظ''۔ ''ع'' اور ''غ''۔ ''ف'' اور ''ق'' وغیرہ۔ ان حروف میں امتیاز کرنے کا واحد ذریعہ نقطوں کو ان کے محل پر تحریر کرنا ہے، لیکن دورانِ کتابت اس کی احتیاط بغایت مشکل ہے، ممکن ہے کہ جس کو کاتب نے غیر منقوط لکھا ہے، وہ منقوط ہو۔ اس لئے مناسب ہے کہ منقوط حرف پر صحیح نقطہ لگایا جائے، اور جو غیر منقوط ہوں ان کے لئے بھی کوئی ایسی علامت لکھی جائے، جس سے یہ بات کھل جائے کہ اس کے منقوط ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں اہلِ ضبط کے طریقے مختلف ہیں، بعض لوگ انہیں نقطوں کو الٹ دیتے ہیں، یعنی حروف منقوطہ میں جو نقطہ اوپر لگتا ہے، غیر منقوط میں اسی کو نیچے لگا دیتے ہیں، مثلاً ''بزاز'' میں ''ز'' منقوط ہے، اور ''بزار'' میں ''ر'' غیر منقوط ہے، تو ''ر'' کے نیچے نقطہ لگا دیں گے۔

حافظ عراقی کہتے ہیں کہ ''اس قاعدے سے ''حاء'' مہملہ کا استثنا ضروری ہے، کیونکہ اگر حاء کے نیچے نقطہ لگا دیں گے تو وہ جیم بن جائے گا، پڑھنے والا غلطی میں پڑ جائے گا''۔ (مقدمہ شرح ترمذی للشیخ احمد محمد شاکر علی الترمذی ج ۱۸۔ ص ۲۴)

بعض لوگوں نے سین غیر منقوط کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ شین منقوط کے نقطے یوں

ہوتے ہیں (ش۔ دو نقطے ایک ساتھ اور تیسرا دونوں کے اوپر درمیان میں) تو سین غیر منقوط کے نیچے اس طرح نقطے لگائے جائیں (•••) کچھ لوگوں نے غیر منقوط مشتبہ حروف کے لئے اس حرف کے اوپر (سا) بنائی ہے۔ بعض لوگ انہیں حرفوں کے نیچے باریک سا حرف مفرد لکھ دیتے ہیں، مثلاً ''حبان'' لکھنا ہے تو یوں لکھیں گے (ححبان) حروف غیر منقوط کی یہ علامات معروف ہیں۔

کچھ علامتیں غیر منقوط حروف کی متقدمین کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں، جواب معروف نہیں ہیں، مثلاً یہ کہ حرف غیر منقوط کے اوپر چھوٹا سا خط لگا دیتے ہیں، اور بعض لوگ اس کے لئے بشکل ہمزہ ایک خط بنا دیتے ہیں۔ (حافظ عراقی نے قاضی عیاض کی ''الماع'' کے حوالے سے اوپر والے خط کو بھی بشکل ہمزہ ہی ہونا بتایا ہے۔ شرح مقدمہ ترمذی، ۲۵/۱)

چھٹا قاعدہ:

کاتب کو چاہئے کہ اپنی کوئی ایسی اصطلاح نہ وضع کرے جس کو صرف وہی جانتا ہو، اور دوسرا کوئی شخص اس سے واقف نہ ہو، البتہ اگر شروع کتاب میں اس اصطلاح کی تشریح کر دے، تب مضائقہ نہیں، تاہم اولیٰ یہی ہے کہ خصوصی اصطلاحات اور رموز سے کام نہ لے۔

ساتواں قاعدہ:

حدیث کی کتابت کے دوران جب ایک حدیث مکمل ہو جائے تو اس کے درمیان گول نشان (o) بنا دینا چاہئے۔ خطیب بغدادی نے لکھا ہے کہ یہ گول نشان خالی ہونا چاہئے، جیسا کہ اوپر لکھا گیا، پھر جب احادیث پر نظر ثانی اور اس کا اصل سے مقابلہ کیا جائے تو جس جس کی نظر ثانی ہوتی جائے، اس اس کے دائرہ میں نقطہ یا خط لگاتے جائیں۔ (•)(ـ)

آٹھواں قاعدہ:

اگر عبارت میں عبداللہ بن فلاں بن فلاں کا لفظ مثلاً آئے، تو یہ نامناسب ہے کہ اخیر سطر میں عبد اور دوسری سطر میں اللہ لکھا جائے، یہی قاعدہ ان تمام اسماء میں ہے، جن میں عبدیت کی اضافت اسماء حسنی میں سے کسی کی جانب ہو، مثلاً عبدالرحمان، عبدالرحیم۔ ان صورتوں میں سطر کے آخر میں عبد اور دوسری سطر کے شروع میں الرحمان، یا الرحیم لکھنا ناپسندیدہ ہے۔

اسی طرح یہ بھی بہتر نہیں ہے کہ ''قال رسول'' آخر سطر میں لکھا جائے، اور ''اللہ ﷺ''

دوسری سطر میں۔

نواں قاعدہ:

طالب علم اور کاتب کے لئے مناسب ہے کہ جہاں جہاں رسول اللہ ﷺ کا ذکر آئے، آپ کے اوپر درود وسلام ضرور لکھے، اگر بار بار نبی کریم ﷺ کا نام آئے تو درود وسلام کی تکرار سے اکتانا اور گھبرانا نہیں چاہئے، یہ بہت زبردست فائدہ کی چیز ہے، اور اس کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ اور جو شخص اس سے غفلت میں پڑا وہ بڑے فائدے سے محروم رہا، اس سلسلے میں بکثرت مناماتِ صالحہ مروی ہیں۔ یہ درحقیقت دعا ہے، کسی کلام کی روایت نہیں ہے، اسی لئے اس کا لکھنا اور اس کا پڑھنا روایت میں ہونے کے ساتھ متعلق نہیں ہے، کہ اصل روایت میں درود ہو تو اسے پڑھا یا لکھا جائے، اور نہ ہو تو اداءِ امانت کے طور پر اسے چھوڑ دیا جائے۔ نہیں، بلکہ اسے ہر حال میں لکھنا اور پڑھنا چاہئے، تاکہ درود وسلام کی برکات سے محرومی نہ ہو۔

اسی طرح حق تعالی کے اسم مبارک کے ساتھ ''عزوجل'' یا ''تبارک وتعالی'' وغیرہ لکھنا چاہئے، اور اگر روایت میں یہ الفاظ پہلے سے آئے ہوئے موجود ہوں تب تو اور زیادہ اس کا اہتمام کرنا چاہئے۔

درود لکھنے میں کوتاہی:

درود شریف لکھنے میں بعض لوگ دو طرح سے قصور کرتے ہیں، بعض تو صورتاً ناقص لکھتے ہیں، مثلاً کوئی ایک حرف جیسے ''ص'' یا ''صلعم'' لکھ دیتے ہیں، گویا درود شریف کی طرف اشارہ ہو گیا، اور بعض معنی ناقص کر دیتے ہیں، مثلاً صرف ''صلی اللہ علیہ'' لکھتے ہیں، اور ''وسلم'' نہیں لکھتے، دونوں صورتوں سے اجتناب کرنا چاہئے۔ حمزہ کنانی فرماتے ہیں کہ میں حدیث لکھنے کے دوران رسول اللہ ﷺ کے اسم مبارک کے بعد ''صلی اللہ علیہ'' لکھتا تھا، اور ''وسلم'' چھوڑ دیتا تھا، میں نے خواب میں رسول اللہ ﷺ کو دیکھا آپ فرماتے ہیں، تم میرے اوپر پورا درود کیوں نہیں بھیجتے؟ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے کبھی ایسی کوتاہی نہیں کی۔

حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ صرف 'علیہ السلام' لکھنا بھی ناقص اور ناپسندیدہ ہے۔

دسواں قاعدہ:

لکھ لینے کے بعد سب سے ضروری امر یہ ہے کہ اس کا اصل کتاب سے جہاں سے نقل

کیا ہے یا جس سے سن کر لکھا ہے، اس سے مقابلہ ومراجعہ کر لیا جائے۔ نظر ثانی اور مقابلہ کے بغیر کتاب کی کوئی حیثیت نہیں۔ مشہور تابعی حضرت عروہ بن زبیر اپنے فرزند ہشام سے ہوچھتے ہیں کہ تم لکھ چکے ہو؟ انہوں نے عرض کیا، ہاں۔ آپ نے پوچھا اس پر نظر ثانی کر لی، کہاں نہیں، فرمایا کہ تم نے نہیں لکھا۔

امام شافعی[۱] اور یحییٰ بن کثیر سے منقول ہے کہ ”جس نے کچھ لکھا، اور اس پر نظر ثانی اور مقابلہ نہیں کیا، اس کی مثال ایسی ہے، جیسے پانی میں داخل ہوا، مگر استنجاء پاک نہیں کیا“۔ اخفش سے منقول ہے کہ ”جب کوئی کتاب لکھی جائے اور اس پر نظر ثانی نہ کی جائے، تو وہ کتاب عجمی (مغلق) بن کر رہ جاتی ہے“۔

نظر ثانی کا سب سے عمدہ طریقہ یہ ہے کہ طالب علم نے شیخ کی جس کتاب سے نقل کیا ہے، اسی کتاب کو شیخ سناتا جائے، اور یہ خود اپنی تحریر کا اس سے مقابلہ کرتا جائے، یہ سب سے بہتر طریقہ ہے، کیونکہ اس میں دونوں طرف سے احتیاط کی تمام شرطیں بخوبی پائی جاتی ہیں۔ شیخ سے سن کر تلفظ کی صحت بھی ہوتی رہے گی، لکھنے میں اگر کچھ چھوٹ گیا ہو یا کچھ بڑھ گیا ہو تو اس کی اصلاح بھی ہوتی رہے گی۔ پھر اس کے مقابلے میں جن صورتوں کے اندر احتیاط کی جتنی شرطیں فوت ہوں گی اسی کے بقدر اس کا رتبہ فروتر ہوگا۔

اس طریقہ میں اگر اس کے شرکاءِ درس میں سے کوئی اور بھی ہو، جس کے پاس کتاب کا نسخہ نہ ہو، اس تحریر کے دیکھنے میں اس کا ساتھ دیدے تو اور مناسب ہے، بالخصوص جب کہ وہ اسے نقل کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

لیکن نظر ثانی کے لئے اوپر بیان کردہ صورتیں شرط لازم نہیں ہیں، اگر کوئی شخص شیخ کے پڑھتے وقت نظر ثانی نہ کرے، بلکہ الگ سے اصل نسخے سے مقابلہ کرے تو یہ بھی صحیح ہے۔ اور اگر خود طالب علم نے نظر ثانی اور مقابلہ نہیں کیا، بلکہ دوسرے کسی با اعتماد شخص نے مقابلہ کر لیا، جب بھی مضائقہ نہیں۔

نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اصل سے مقابلہ کرنے کے بجائے کسی اور کے نسخے سے مقابلہ کیا جائے، بشرطیکہ وہ دوسرا نسخہ اسی اصل سے نقل کیا گیا ہو، اور اس سے مقابلہ کیا جا چکا ہو۔ اسی

طرح یہ بھی درست ہے کہ اصل سے مقابلہ کرنے کے بجائے اصل کی اصل سے مقابلہ کیا جائے۔ غرض نسخۂ صحیحہ سے مقابلہ ہونا چاہئے، خواہ براہ راست ہو یا بالواسطہ۔

گیارہواں قاعدہ:

کبھی کبھی دورانِ کتابت کوئی عبارت یا کوئی لفظ چھوٹ جاتا ہے، تو اسے کہاں لکھا جائے؟ اور کس طرح لکھا جائے؟ اس کے لئے بھی محدثین نے قاعدہ متعین کیا ہے کہ اشتباہ نہ ہو۔ ایسی چھوٹی ہوئی عبارت کو ”لَحَق“ کہتے ہیں، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس جگہ عبارت چھوٹی ہے، وہاں ایک کھڑا خط کھینچ کر درمیان سطر تک لاکر جس طرف حاشیہ پر لکھنا ہو ادھر منحرف کردیا جائے، مثلاً دائیں طرف حاشیہ پر لکھنا ہو تو اس طرح ┌ اور اگر بائیں طرف لکھنا ہو تو اس طرح ┐ پھر اسی کی سیدھ میں حاشیہ پر چھوٹی سی عبارت لکھی جائے، اگر گنجائش ہو تو دائیں طرف زیادہ بہتر ہے، اور اس طرح لکھا جائے کہ سطریں نیچے سے اوپر کی طرف جائیں، اور جب عبارت پوری ہوجائے تو وہاں ”صح“ لکھدیں، اور بعض لوگ ”صح“ کے ساتھ ”رجع“ بھی لکھتے ہیں۔ بعض لوگ اس خط منحرف کو حاشیہ تک کھینچ کر لاتے ہیں، مگر یہ مناسب نہیں ہے۔

اور ہم نے نیچے سے اوپر کی جانب لکھنے کو اس لئے کہا کہ اگر اوپر سے نیچے کی طرف لائیں گے تو ہوسکتا ہے کہ بعد والی سطر میں بھی کچھ عبارت چھوٹی ہو، تو اس کے لئے گنجائش نہیں رہے گی، اور جب نیچے سے اوپر کی جانب لے جائیں گے تو بعد کے اغلاط کے لئے جگہ خالی رہے گی۔ اور داہنے حاشیہ پر لکھنا اس لئے مناسب ہے کہ اگر بائیں حاشیہ پر لکھا جائے اور بالفرض اسی سطر میں کوئی دوسری غلطی نکل آئی تو اس کو دائیں حاشیہ پر لے جانا پڑے گا، اس صورت میں دونوں خطوط میں التباس واقع ہوجائے گا، کیونکہ خط کی صورت یہ ہوگی ┐..........┌۔ اس صورت میں دونوں خطوط کے مل جانے جانے کا خطرہ ہے، اور اگر پہلا ”لحق“ دائیں طرف لکھا، اور دوسرا بائیں طرف تو اس کی شکل یہ ہوگی ....┐...┌ اس میں کوئی اشتباہ نہیں ہے۔ ہاں اگر نقص سطر کے بالکل آخر میں ہو تو بائیں حاشیہ پر لکھنا مناسب ہے، کیونکہ اس کے بعد دوسرے نقص کا احتمال نہیں ہے، اور اگر شروع سطر میں نقص ہو تو دائیں جانب لکھنا متعین ہے۔

اور اگر حاشیہ پر کسی لفظ کا معنی لکھنا ہو، یا کسی غلطی پر تنبیہ کرنی ہو، یا اختلافِ روایت یا

اختلافِ نسخہ بیان کرنا ہو یا ایسی کوئی بھی بات ذکر کرنی ہو، جو اصل کتاب میں داخل نہیں ہے، تو اس سلسلہ میں قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اس کے واسطے خط نہ کھینچا جائے کہ اس سے اصل کتاب میں داخل ہونے کا شبہہ ہوگا۔ البتہ جس لفظ پر حاشیہ لکھنا منظور ہے، اس پر کو علامت ''ص'' یا ''صح'' وغیرہ بنا دیا جائے۔ آج کل ایسے مواقع پر نمبر لگا کر حاشیہ لکھتے ہیں۔

بارہواں قاعدہ:

فنِ حدیث کے ماہرین چند علامات کا بہت اہتمام کرتے ہیں، ان علامتوں کو ان کی اصطلاح میں ''تصحیح''، ''تضبیب'' اور ''تمریض'' کہتے ہیں۔

تصحیح کا مطلب یہ ہے کہ عبارت سے اوپر یا اس سے متصل ''صح'' لکھ دیا جائے، یہ علامت ایسی عبارت پر لکھی جاتی ہے جو روایت اور معنی کے اعتبار سے صحیح ہو، مگر اس میں شک یا اختلاف کا اندیشہ ہو۔ ایسے مواقع پر کاتب اس لئے یہ علامت لگا دیتا ہے کہ وہ یہاں غافل نہیں ہے، بلکہ اس نے پورے یقین کے ساتھ یہ عبارت لکھی ہے۔

تضبیب کا دوسرا نام تمریض ہے، اس کی یہ صورت (صہ) ہے، یہ علامت ایسے لفظ پر بنائی جاتی ہے جو نقل وروایت کے اعتبار سے تو صحیح ہے، مگر لفظ یا معنی کے اعتبار سے فاسد ہے، یا ضعیف ہے، یا ناقص ہے۔ مثلاً یہ کہ قواعد عربیت کے لحاظ سے نادرست ہے، یا شاذ ہے، یا مصحف ہے، ایسی صورت میں اس پر یہ علامت (صہ) بنا دی جاتی ہے، لیکن اس کو کلمہ سے تھوڑا علیحدہ رکھا جاتا ہے، تاکہ عبارت کٹی ہوئی نہ معلوم ہو۔

آج کل ایسے مواقع پر آگے کلمہ ''کذا'' لکھ دیا جاتا ہے۔ تضبیب کی یہ علامت (صہ) گویا تصحیح ناقص ہے، یعنی (ص) اشارہ ہے کہ یہ لفظ اصل میں اسی طرح پایا گیا ہے، اس لئے نقل صحیح ہے۔ مگر ''ح'' نہیں لکھا گیا، یہ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ اس میں قدرے خرابی پائی جارہی ہے۔ ناقل یہ علامت بنا کر کتاب کا مطالعہ کرنے والے کو متنبہ کرتا ہے، کہ اس محل پر وہ سرسری طریقے سے نہیں گزرا ہے، بلکہ وہ اس خرابی اور نقص پر متنبہ ہے، لیکن اس نے اصل کے مطابق نقل کر دیا، شاید کوئی دوسرا شخص صحیح لفظ سے واقف ہو، یا یہی کاتب بعد میں صحیح لفظ پا لے اور اس کی تصحیح کردے۔

یہ بھی ہوسکتا تھا کہ کاتب اپنے قیاس یا قرائن کی روشنی میں جو کچھ اسے صحیح معلوم ہو، بدل کرو ہی لکھ دے، جیسا کہ بعض جری لوگ کردیا کرتے ہیں، مگراس میں بڑی خرابی ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ جس کواس نے غلط سمجھا ہے، وہی صحیح ہو، اور جسے بدل کر رکھ دیا ہے وہ غلط ہو۔

حدیث کی سند میں کبھی ارسال یا انقطاع ہوتا ہے، ایسی جگہ بھی کاتبین ''تضبیب'' کی علامت بنادیتے ہیں، گویااس کے نقص کواس سے ظاہر کرتے ہیں۔

حدیث کی بعض قدیم کتابوں میں تضبیب جیسی شکل ایسی سندوں میں بھی پائی جاتی ہے، جن میں کئی راویوں کے نام باہم عطف کے ساتھ آئے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہر نام پر تضبیب کے مشابہہ علامت بنی ہوئی ہوتی ہے۔ ناواقف اسے تضبیب سمجھ لیتا ہے، لیکن درحقیقت وہ تضبیب نہیں ہے، بلکہ وصل کی علامت ہے کہ سب اسماء باہم عطف کا تعلق رکھتے ہیں، ایسا نہیں ہے کہ غلطی کی وجہ سے، بجائے ''عن'' کے ''واؤ'' لکھ دیا گیا ہو۔

بعض لوگ تصحیح کو تضبیب کی شکل میں اختصاراً لکھ دیتے ہیں، اس لئے خوب تأمل کر لینا چاہئے۔

تیرہواں قاعدہ:

کتابت میں کبھی غلطی سے کوئی جملہ یا عبارت غلط ہوجاتی ہے، اس کو قلم زد کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کے لئے طلبۂ حدیث میں تین طریقے رائج تھے، اول اس پر خط کھینچ دینا، دوسرے اسے کھرچ دینا، تیسرے اسے مٹا دینا، لیکن پہلا طریقہ زیادہ مروج اور پسندیدہ ہے تھا۔

قاضی ابومحمد بن خلاد نے اپنے اصحاب کا قول نقل کیا ہے کہ کھرچنا ایک طرح کی تہمت ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اساتذہ مجلسِ درس میں چاقو وغیرہ لانے کو پسند نہیں کرتے تھے، کہ اس سے کھرچ کر کسی غلطی کو محو کریں۔ ممکن ہے جس لفظ کو کھرچ دیا ہے وہی صحیح ہو، کھرچنے کی صورت میں اس کا علم ہوگا، تو دوبارہ لکھنا پڑے گا، اور اگر اس پر خط کھینچا گیا ہوگا تو اس پر تصحیح کی علامت بنادینا کافی ہوگا۔

خط کھینچنے کی صورت کیا ہوگی؟ اس میں مشائخ کے طرز عمل مختلف ہیں، ابومحمد بن خلاد کا قول ہے کہ بہتر طریقہ یہ ہے کہ جو عبارت غلط ہوگئی ہے، اس پر روشنائی نہ پھیری جائے، بلکہ اس

کے اوپر ایک واضح خط لگا دیا جائے، جو اس کے غلط ہونے کی دلیل ہو، اور وہ عبارت پڑھی جا سکے۔

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اہل ضبط کے پسندیدہ طریقے اس باب میں مختلف ہیں، اکثر لوگ زائد یا غلط عبارت کو قلم زد کر دیتے ہیں، یعنی اسی عبارت پر خط کھینچ دیتے ہیں، اسے اصطلاح میں ''شق'' کہتے ہیں۔

اور بعض لوگ بجائے قلم زد کرنے کے اس کے اوپر ایک خط کھینچ دیتے ہیں، اور خط کے دونوں کناروں کو جھکا دیتے ہیں ⌈............⌉ اور بعض نفیس الطبع لوگ اسے برا سمجھتے ہیں، کہ اس سے کتاب بدنما ہو جاتی ہے۔ وہ غلط عبارت کو قوسین (......) میں کر دیتے ہیں، اور جب غلط عبارت کئی سطر ہو جاتی ہے تو کبھی تو ہر سطر کو قوسین میں کر دیتے ہیں، اور کبھی ابتداء اور انتہاء کو قوسین کے اندر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

اور بعض مشائخ اس کو بھی پسند نہیں کرتے، وہ بس ابتداء اور انتہاء میں انگریزی کا (0) صفر (زیرو) لگا دیتے ہیں، اور بعض ابتدا میں ''لا'' اور انتہا میں ''الی'' لکھ دیتے ہیں۔ (لیکن یہ صورتیں مبہم ہیں، بہتر پہلا طریقہ ہی ہے)

اور اگر غلطی سے کوئی لفظ مکرر لکھا جاتا ہے، تو اس کو قلم زد کرنے کے باب بھی رائیں کسی قدر مختلف ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ پہلا لفظ چونکہ صحیح لکھا گیا، دوسرا لفظ غلطی سے لکھا گیا، اس لئے اسے ہی قلم زد کرنا چاہئے، اور بعض دوسرے لوگوں نے کہا کہ دونوں میں جو بہتر لکھا، اسے باقی رکھا جائے، اور دوسرا کاٹ دیا جائے۔

قاضی عیاض نے اس سلسلہ میں اچھا فیصلہ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر شروع سطر میں لفظ مکرر ہو گیا تو دوسرا لفظ کاٹا جائے، تاکہ سطر کی ابتدا بدنما نہ ہو۔ اور اگر آخر سطر میں تکرار ہو تو پہلا لفظ کاٹا جائے، تاکہ سطر کا آخر بدنما ہونے سے بچا رہے۔ کیونکہ سطر کا اول اور آخر اچھا ہونا چاہئے، اور اگر لفظ مکرر اس طرح ہوا ہو کہ پہلا لفظ سطر کے آخر میں ہو، اور دوسرا سطر کے شروع میں، تو سطر کے آخر والا کاٹنا چاہئے۔ اور اگر تکرار مضاف یا مضاف الیہ، یا صفت یا موصوف میں ہو تو سطر کے اول و آخر کی رعایت نہیں کی جائے گی، بلکہ اس میں مضاف و مضاف الیہ اور صفت و موصوف کے

اتصال کی رعایت کی جائے گی، بس اس لفظ کو نہیں کاٹا جائے گا جس کے کٹنے سے دونوں میں فصل ہو جائے۔ کھرچنا اور مٹانا دونوں کا حکم قریب قریب ہے، یعنی دونوں غیر مناسب ہیں۔

چودہواں قاعدہ:

جس حدیث میں روایات مختلف ہوں، اس میں کاتب کو چاہئے کہ اختلاف روایت کو اچھی طرح واضح اور ممتاز کر دے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ متنِ کتاب کو کسی ایک روایت سے لکھ دے، پھر اگر دوسری روایت میں اس پر کچھ اضافہ ہو، یا کمی ہو، یا کچھ اختلاف ہو تو اسے حاشیہ پر یا اصل کتاب ہی میں لکھ دے، اور اسے ظاہر کر دے، اور ہر ایک کے راوی کا نام وضاحت کے ساتھ بتائے، اور اگر اس کے لئے کوئی رمز متعین کر رکھا ہے تو کتاب کے اول یا آخر میں اس کی وضاحت کر دے، تاکہ بعد میں کہیں خود نہ بھول جائے، یا کسی دوسرے کے ہاتھ میں کتاب پڑے تو وہ حیرت میں پڑ کر نہ رہ جائے۔ رموز کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب بکثرت روایات میں اختلاف ہو۔

بعض لوگوں نے روایات کے اختلاف کو اس طرح بھی ممتاز کیا ہے کہ زائد الفاظ کے لئے سرخ روشنائی کا استعمال کرتے ہیں، اس کا طریقہ یہ اختیار کرتے ہیں کہ اگر بعد والی روایت میں الفاظ زائد ہیں، تو ان الفاظ کو سرخ کر دیتے ہیں، اور اگر متن کے الفاظ زائد ہیں اور بعد والی روایت میں وہ الفاظ نہیں ہیں، تو متن والے زائد الفاظ کو سرخ قوسین میں کر دیتے ہیں، لیکن کاتب کو ان اصطلاحات کی وضاحت اول کتاب یا آخر کتاب میں کر دینی چاہئے۔

پندرہواں قاعدہ:

حدیث میں سند کا درجہ بنیادی ہے، کس نے کس سے یہ روایت سنی ہے۔ اگر یہ نہ معلوم ہو تو اس حدیث کو حدیثِ رسول کہنا درست نہیں ہے۔ جو شخص بھی کوئی روایت بیان کرے اس کے لئے ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ تک بیان کرنے والوں کا سلسلہ پہونچائے۔ انہیں راویوں سے حدیث کا درجہ متعین ہوتا ہے، اس پر اعتماد واعتبار ہوتا ہے، سند ہی کی برکت ہے کہ موضوع روایات صحیح روایات سے بالکل ممتاز ہو گئی ہیں، ورنہ جس کا جی چاہتا حضور ﷺ کی طرف کوئی بات منسوب کر دیتا۔ محدثین بیانِ روایت کے لئے دو لفظ بکثرت استعمال کرتے ہیں،

’’حدثنا‘‘ہم سے بیان کیا،اور’’اخبرنا‘‘ہم کوخبر دی۔ یہ دونوں لفظ بہت کثرت سے سندوں کے درمیان آتے ہیں، بار باران کا لکھنا تکلف سے خالی نہیں،اس لئے عام طور سے حدثنا کے لئے بطوررمز کے’’ثنا‘‘استعمال ہوتا ہے،اوراخبرنا کے لئے’’انا‘‘۔ بعض لوگ’’اخبرنا‘‘کارمزاس طرح لکھتے ہیں’’اننا‘‘بغیر نقطہ کے،مگر یہ مناسب نہیں ہے،اس میں اشتباہ ہے۔

تحویل:

کبھی کبھی ایک حدیث دو یا زائد سندوں سے آتی ہے،تو محدثین سب سندیں ایک ساتھ لکھ کر آخر میں متنِ حدیث لکھتے ہیں،اور جہاں ایک سلسلہ سند ختم کوکر کے دوسری سند شروع کرنا چاہتے ہیں،وہاں’’ح‘‘لکھ دیتے ہیں،مگر کسی قابل اعتماد عالم ومحدث سے اس’’ح‘‘کی شرح ہم کونہیں ملی۔ البتہ بعض اکابر علما مثلا حافظ ابوعثمان صابونی،حافظ ابومسلم عمر بن علی لیثی بخاری اورفقیہ محدث ابوسعد خلیلی کی تحریر میں دیکھا کہ وہ بجائے’’ح‘‘کے’’صح‘‘لکھتے ہیں،گویا اس پر متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ پہلی والی سند درست ہے،ساقط نہیں ہے۔ اور اس لئے بھی کہ دونوں سندیں ایک ساتھ مخلوط نہ کردی جائیں۔

حافظ ابوعمرو بن صلاح فرماتے ہیں کہ خراسان کے سفر میں میرے ایک رفیقِ سفر نے کسی صاحب علم وفضل کے حوالے سے بتایا کہ یہ’’ح‘‘تحویل کا رمز ہے،یعنی یہاں سے سند بدل رہی ہے۔

’’ح‘‘کو کیا پڑھیں؟

پھر فرماتے ہیں کہ اندلس کے ایک اہل علم سے میری گفتگو ہوئی،میں نے ان کے سامنے ایک محدث کا قول نقل کیا،جن سے میری ملاقات ہوئی تھی کہ’’ح‘‘اشارہ ہے’’الحدیث‘‘ کا،توانہوں نے کہا کہ اہل مغرب (اندلس) میرے علم کے مطابق بغیر اختلاف کے جب عبارت پڑھتے ہوئے اس لفظ پر پہونچتے ہیں،تو’’الحدیث‘‘پڑھتے ہیں،اورانہوں نے بعض اہل بغداد کے حوالے سے بھی یہی بات بتائی،اورمزید یہ بھی کہا کہ بعض لوگ صرف’’حاء‘‘پڑھ کرگزرجاتے ہیں

حافظ ابوعمرو بن صلاح فرماتے ہیں کہ میں حافظ ابومحمد عبدالقادر بن عبداللہ رہادی رحمہ

اللہ سے اس کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا یہ ''حائل'' کا رمز ہے، یعنی دونوں اسنادوں کے درمیان یہ حائل ہے۔ اور فرمایا کہ اس کا تلفظ نہیں کیا جائے گا، اور انہوں نے ''الحدیث'' کا رمز ہونے سے انکار کیا۔ وہ اپنے مشائخ سے مذکورہ بالا توجیہ کے علاوہ اور کوئی بات نہیں جانتے، جب کہ ان کے اساتذہ ومشائخ میں بکثرت حفاظِ حدیث ہیں۔

پھر حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک احوط یہ ہے کہ قاری اسے ''حاء'' پڑھ کر گزر جائے

سولھواں قاعدہ:

حضرات محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک کسی کتاب سے نقل کر کے اس کا دوسرا نسخہ تیار کر لینے کی کوئی اہمیت نہ تھی، اصل بات جس کے بغیر روایتِ حدیث معتبر نہ ہوتی، یہ تھی کہ شاگرد اس کتاب کو استاذ سے سن لیتا، یا استاذ کو سنا دیتا، یعنی استاذ اس کتاب کو اپنے نسخے سے یا اپنے حافظے سے پڑھتا، اور شاگرد اپنے نسخے میں اس کی سماعت کرتا، یا شاگرد اپنے استاذ کے روبرو پڑھتا، اور وہ اپنے نسخے سے یا اپنے حافظے سے اس کی سماعت کرتا۔ اس قرأت وسماعت کے اور بھی طریقے جزوی تبدیلی کے ساتھ رائج تھے، جن کے بیان کا یہاں موقع نہیں ہے۔ غرض استاذ کی مجلس میں جب اس کا سماع تکمیل کو پہونچتا تب شاگرد کو اس کتاب کی روایات بیان کرنے کی اجازت حاصل ہوتی، اس کو اصطلاح میں ''سماعِ حدیث'' کہتے ہیں۔

شاگرد جب کتاب کو اپنے استاذ سے سن لیتا تو اسی کتاب پر اپنے سماع کو تحریر کر دیتا، اس کو ''تسمیع'' کہتے ہیں۔

خطیب بغدادی نے لکھا ہے کہ طالبِ حدیث بسم اللہ کے بعد اپنے شیخ کا نام تحریر کرے، جس سے یہ کتاب سماعت کی ہے، اس کی کیفیت، اس کا نسب لکھے، پھر وہ احادیث ہوں جنہیں استاذ سے سنا ہے۔

اور یہ بھی مناسب ہے کہ کتابِ مسموع کو لکھتے وقت بسم اللہ کے اوپر ان لوگوں کے نام بھی لکھے جنہوں نے اس کے ساتھ اس کتاب کی سماعت کی ہے، اور سماعت کی تاریخ بھی لکھے۔ اس تحریر کو ابتدائی صفحہ کے حاشیہ پر اگر لکھے تو بھی مضائقہ نہیں، اور اس کے بعد متصلاً اپنا

سماع بھی لکھ دے تو زیادہ مناسب ہے، اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں کہ کتاب کے آخر میں یا اس کی پشت پر سماع تحریر کرے۔ اور سماع ایسے شخص سے لکھوائے جو قابل اعتماد اور خوشخط ہو۔ ایسی صورت میں خود شیخ کی تصحیح کی عبارت نہ ہو تو مضائقہ نہیں، اور اگر صاحب کتاب اپنے سماع کو خود ہی تحریر کر دے جب بھی حرج نہیں۔

عبدالرحمان بن ابو عبداللہ بن مندہ نے بغداد میں ابو احمد الفرضی کے درس میں ایک کتاب پڑھی، اور ان سے درخواست کی، کہ اس پر کچھ لکھ کر دستخط کر دیجئے، انہوں نے فرمایا کہ اے فرزند! تم سچائی کو لازم پکڑو، جب تمہارا سچا ہونا لوگوں میں معروف ہوگا تو کوئی تمہاری تکذیب نہ کرے گا، اور جو کچھ تم کہو گے اور نقل کرو گے، سب اس کی تصدیق کریں گے، اور اگر ایسا نہ ہوا، تو اگر تم سے یہ کہہ دیا جائے کہ یہ ابو احمد الفرضی کی تحریر نہیں ہے، تب تم کیا کہو گے؟۔

پھر جو شخص تسمیع کی کتابت کرے اسے چاہئے کہ پورے احتیاط کے ساتھ لکھے، اور سامع اور جس سے وہ کتاب سنی گئی ہے، سب کا نام وضاحت کے ساتھ غیر مشتبہ طور پر لکھے، اور سامعین میں سے کسی کے نام کو کسی غرضِ فاسد سے حذف نہ کرے، اگر سماع کی کتابت کرنے والا مکمل مجلسِ سماع میں حاضر نہیں رہا ہے، جب بھی قابلِ اعتماد حاضرین کی خبر کی بنیاد پر اس کو لکھ سکتا ہے۔

پھر جن لوگوں کا سماع اس کتاب میں لکھ دیا گیا ہے، اور وہ اس سے اس کتاب کو دیکھنے کے لئے یا اس سے نقل کرنے کے لئے مانگیں تو اسے چھپانا یا نقل سے روکنا جائز نہیں ہے۔ اور جس نے بطور عاریت کتاب لی ہے، اسے دیر تک اپنے پاس روکنا نہیں چاہئے۔

امام زہری سے منقول ہے کہ "کتاب کی خیانت سے احتراز کرو، پوچھا گیا کہ کتاب کی خیانت کیا ہے؟ فرمایا کہ کتاب لے کر واپس نہ کرنا"۔ حضرت فضیل بن عیاض کا ارشاد ہے کہ "کسی شخص کے سماع اور اس کی کتاب کو لے کر اسے روک لینا نہ تو اہل تقوی کا کام ہے، اور نہ حکماء کا"۔

اور اگر سامع جس کا سماع لکھا گیا ہے، صاحبِ کتاب سے مانگ رہا ہے، مگر دینے سے انکار کرتا ہے تو کیا کرنا چاہئے؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کوفہ میں ایک شخص نے سماع کا دعوی کیا، مگر صاحبِ کتاب نے انکار کیا، تو دونوں وہاں کے قاضی حفص بن غیاث کے پاس پہونچے، قاضی نے صاحبِ کتاب سے کہا کہ تم اپنی کتابیں لے آؤ، اگر ان میں سے کسی پر خود تمہارے قلم سے اس کی سماعت تحریر ہوگی، وہ تو تمہارے ذمے لازم ہوگی، اور اگر تمہارے قلم سے نہیں ہوگی تو ہم تم سے درگزر کریں گے۔

ابن خلاد کہتے ہیں کہ میں نے یہ واقعہ ابوعبداللہ زبیری سے بیان کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ”اس مسئلہ میں اس سے بہتر فیصلہ نہیں ہوسکتا، کیونکہ صاحبِ کتاب کی تحریر اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس شخص کی سماعت پر راضی ہے“۔

خطیب بغدادی نے اسی جیسا قاضی اسماعیل بن اسحاق کا واقعہ نقل کیا ہے، انہوں نے دیر تک غور کرنے کے بعد مدعا علیہ سے کہا کہ اگر اس شخص کا سماع تمہاری کتاب میں تمہارے قلم سے ثبت ہے، تب تم کو یہ کتاب اسے بطور عاریت کے دینی ہوگی، اور اگر کسی اور کی تحریر سے ہے تو تم جانو۔

حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ حفص بن غیاص امام ابوحنیفہ کے تلامذہ میں طبقہ اولیٰ میں شمار کئے جاتے ہیں، اور ابوعبداللہ زبیری ائمہ شافعیہ میں ہیں، اور اسماعیل بن اسحاق اصحابِ مالک کی زبان اور ان کے امام مانے جاتے ہیں۔ اور ان سب کے اقوال ایک دوسرے کے مؤید ہیں، پس قولِ فیصل یہی ہے کہ اگر کسی کتاب میں دوسرے کا سماع خود صاحبِ کتاب کے قلم سے تحریر ہو تو بطور عاریت کے دینا لازم ہے۔

حافظ صاحب موصوف فرماتے ہیں کہ میں غور کرتا تھا کہ یہ عاریت اس کے لئے کیوں لازم ہے؟ مگر اس کی وجہ میری سمجھ میں نہیں آتی تھی، پھر اس کی توجیہ میں نے یہ کی، کہ یہ تحریر سامع کے حق میں بمنزلہ اس کی شہادت کے ہے۔ لہٰذا جب اس کی ادائیگی کا مطالبہ ہو تو شہادت کا ادا کرنا ضروری ہے، اور یہاں ادائیگیٔ شہادت کی یہی صورت ہے، کہ کتاب بطور عاریت کے اس کو دی جائے، جس کے حق میں شہادت ہے، تاکہ وہ اسے پڑھے یا نقل کرے۔

پھر جب کتابِ مسموع سے نقل کر کے دوسرا نسخہ تیار کر لیا جائے، تو اس وقت تک اس

پر سماع نہیں لکھا جا سکتا جب تک کہ قاعدے کے مطابق اس کا مقابلہ اور نظر ثانی نہ کر لی جائے۔

اور یہ قاعدہ عام ہے کسی بھی کتاب سے کوئی نسخہ تیار کیا جائے تو جب تک اس پر مناسب نظر ثانی نہ کر لی جائے اور جب تک اس کا مقابلہ کتابِ مسموع سے نہ کر لیا جائے، اس پر سماعت نہیں لکھی جائے گی۔ فرض کرو اگر اسی نسخہ میں سماعت کر رہا ہے، تو بھی ابتداءِ سماعت میں ''تسمیع'' کا لکھنا درست نہیں ہے، تسمیع اسی وقت لکھی جائے گی جب اس کا سماع مکمل ہو جائے۔

اور اگر کسی وجہ سے مقابلہ نہ ہو سکا ہو تو کتاب پر اس کو واضح کر دینا چاہئے، تا کہ کسی کو دھوکہ نہ ہو۔

یہ سولہ قواعد وضوابط ہم نے ''مقدمہ ابن صلاح'' سے کسی قدر اختصار اور کہیں کہیں قدرے توضیح کے ساتھ لکھے ہیں۔ انہیں بغور پڑھنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ حضرات محدثین نے حدیث کی تصحیح روایت کے لئے کتنا اہتمام بلیغ کیا ہے، دنیا کی کسی قوم کے پاس اس حزم واحتیاط کی نظیر نہیں مل سکتی۔

اور حقیقت یہ ہے کہ دنیا میں کسی اور کو اس احتیاط اور ضبط واہتمام کی ضرورت بھی نہیں، آخر دنیا میں کس قوم وملت کے پاس ایسی شخصیت ہے جس کا فرمان، اللہ کا فرمان، اور جس کی اطاعت، اللہ کی اطاعت سمجھی جائے، اور جس کے ساتھ کسی ایسی بات کے منسوب کرنے میں جو اس نے نہیں کہی ہے، جہنم کی وعیدِ شدید وارد ہے۔ یہ فخر تنہا اہل اسلام کو حاصل ہے، کہ ان کے پاس اللہ کے آخری پیغمبر حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی پاکیزہ شخصیت اپنی پوری آب تاب کے ساتھ تاریخ کے روشن صفحات پر جگمگا رہی ہے۔ قرآن کے فرمان کے مطابق ان کا ہر کلام خدا کی طرف سے وحیِ صادق ہے، اور ان کی اطاعت عین اللہ کی اطاعت ہے۔ پس ان کی طرف کسی بات کی نسبت درحقیقت اللہ کی طرف اس کی نسبت کرنی ہے، اس لئے اس نسبت میں جتنی بھی احتیاط کی جائے، بجا ہے۔ پھر آپ نے اعلاناً و جہاراً بار بار فرمادیا کہ ''**من كذب على معتمداً فليتبوأ مقعده من النار**'' یہ حدیث بحدِ تواتر پہونچی ہوئی ہے، کہ جو شخص جان بوجھ کر میری طرف غلط طور سے کوئی بات منسوب کرے، اسے اپنا ٹھکانہ جہنم میں ڈھونڈھ لینا چاہئے۔ نیز یہ بھی فرمایا کہ ''**كفىٰ بالمرأ كذباً ان يحدث بكل ماسمع**'' آدمی کے جھوٹے ہونے کے

لئے یہی بات کافی ہے کہ جو کچھ سنے، بیان کرنے لگے، ان دونوں حدیثوں نے محدثین کو اتنا پابند بنا دیا ہے کہ ان کی احتیاط دیکھ کر نا واقفوں کو ان کے وہمی ہونے کا شبہہ ہونے لگتا ہے، لیکن اگر وہ ایسا نہ کرتے تو رسول اللہ ﷺ کے حق میں جھوٹ کا دروازہ کھل جاتا، اور حق وباطل میں امتیاز باقی نہ رہ جاتا، اور جو روایتیں غلط سلط وضع کر لی گئی ہیں، انہیں باہم ممتاز نہیں کیا جا سکتا تھا۔

لیکن ان احتیاطی کاوشوں نے نور وظلمت کو الگ الگ واضح کر کے رکھ دیا ہے۔ اور یہ تو آپ نے صرف قواعدِ کتابت کے متعلق احتیاط دیکھی ہے، روایتِ حدیث کے باب میں ایسے کتنے قواعد ہیں جن کو دیکھنے کے بعد بجز اس کے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ نبی کریم ﷺ کا عظیم الشان معجزہ ہے۔

ماخذ: المآثر۔ اپریل، مئی، جون (۱۹۹۴ء)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) حافظ عراقی نے لکھا ہے کہ اس روایت میں مصنف نے امام شافعی کا نام لیا ہے، لیکن یہ روایت امام اوزاعی اور یحییٰ بن کثیر سے معروف ہے، امام اوزاعی سے علامہ ابن عبدالبر نے ''جامع بیان العلم'' میں نقل کیا ہے اور ابن عبدالبر ہی طریق سے قاضی عیاض نے اپنی کتاب ''الالماع'' میں نقل کیا ہے، اور مصنف ''الماع'' سے بکثرت باتیں لیتے ہیں، اندازہ یہ ہے کہ حافظ ابن صلاح نے سبقتِ قلم کے نتیجہ میں بجائے اوزاعی کے شافعی لکھ دیا ہے، میں نے علوم الحدیث کے موضوع پر کسی کتاب میں یہ روایت امام صاحب سے نہیں دیکھی، اور ''مناقب شافعی'' میں بھی اس کا کہیں نہیں سراغ ملتا۔ (مقدمہ شرح ترمذی ج۱۔ ص۲۸)

محدث کبیر کی اسناد حدیث

دینی علوم واعمال اور عقائد وافکار کی بنیاد اصلاً دو چیزوں پر ہے، ایک اللہ کا کلام قرآن کریم، دوسرے جناب نبی کریم ﷺ کی احادیث۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے ”**ترکت فیکم امرین لن یضلوا ما تمسکتم بهما کتاب الله، سنة رسول الله**“۔ (مشکوٰۃ شریف، الفصل الثالث من باب الاعتصام بالکتاب بالسنۃ، بحوالہ مؤطا امام مالک)

میں نے اپنے بعد تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑی ہیں، جب تک ان دونوں کو مضبوطی سے تھامے رہو گے، گمراہ نہ ہوگے، ایک اللہ کی کتاب اور دوسرے اس کے رسول کی سنت۔

ہدایت اور خیر کے سرچشمے یہی دونوں ہیں، اسلام کے علم کا محور یہی دونوں چیزیں ہیں، ان دونوں میں سے قرآن کی نقل وحفاظت کا ذمہ تو براہ راست اللہ نے لیا، پھر اس کے حروف وکلمات کی حفاظت اس کی قرأت وسماع کے تسلسل، اس کی تحریر وکتابت اور اس کے حفظ ودراست کا ایسا اہتمام عہدِ نبوت سے آج تک ہوا کہ اس کا حرف حرف ہر قسم کے شک وشبہ سے قطعی پاک ہے۔ جن حروف وکلمات کے ساتھ وہ عہدِ نبوت اور عہدِ صحابہ میں پڑھا گیا، آج بھی اسی طرح پڑھا جاتا ہے۔

لیکن احادیثِ نبوی کی حفاظت وصیانت کا اہتمام اس پیمانے پر نہیں ہوا، رسول اللہ ﷺ کی گفتگو اور آپ کا فرمان جو لوگ سنتے تھے، انہیں حکم تھا کہ وہ اسے نہ جاننے والوں تک پہونچادیں۔ صحابہ کرام نے اپنی معلومات اپنے بعد والوں تک نہایت امانت ودیانت کے ساتھ پہونچائیں، انہیں ہمیشہ اس کا اہتمام رہا کہ وہی بات رسول اللہ ﷺ کی جانب منسوب کریں،

جنہیں آپ سے براہ راست سنا ہے، یا سننے والوں سے سنا ہے۔ اس سلسلے میں ان کے سامنے وہ مشہور حدیث تھی، جس کو امام مسلم علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں متعدد سندوں سے روایت کیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ''**من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**''. جس نے میری طرف منسوب کر کے قصداً کوئی غلط بات کہی، وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔

بلکہ اس سے بڑھ کر ایک اور حدیث انہوں نے حضرت سمرۃ بن جندب اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہما کے حوالے سے نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''**من حدث عني بحديث يرى انه كذب فهو احدالكذابين**'' ۔ جس نے میری طرف منسوب کر کے کوئی ایسی حدیث بیان کی، جس کے بارے میں وہ سمجھتا ہے کہ یہ جھوٹ ہے، تو وہ خود بھی ایک جھوٹا ہے۔

ان حدیثوں نے حضرات صحابہ کرام کو بے حد محتاط بنا دیا تھا، انہیں جب تک یقین نہ ہوتا کہ یہ بات رسول اللہ ﷺ نے فرمائی ہے، اس وقت تک آپ کی طرف منسوب کرنے کی جرأت نہ کرتے تھے۔ صحابہ کرام کے اسی احتیاط وتقوی کی وجہ سے پوری امت کی جانب سے انہیں ''عدول'' کا خطاب ملا۔

لیکن ان کے بعد جو لوگ حلقہ بگوش اسلام ہوئے، وہ سب ایسے نہ تھے، ان میں بھی محتاطین کی تعداد غالب تھی، لیکن بہت سے فتنہ پرداز بھی تھے، جو غلط طور سے حدیثیں رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کیا کرتے تھے۔ صحابہ کرام کے دور ہی میں ایسے لوگ وجود میں آگئے تھے، جن میں احتیاط کی صفت نہ تھی، بالخصوص عبداللہ بن سبا اور اس کے ماننے والوں نے بہت فتنہ پھیلایا۔

شروع میں یہ عالم تھا کہ جہاں کسی نے کہا ''قال رسول اللہ ﷺ''، مسلمان فوراً ہمہ تن گوش ہو جاتے تھے، انہیں ذاتِ نبوی سے عشق تھا، اور عشق کا خاصہ ہے کہ محبوب کی ہر بات پر فدائیت کا جذبہ پیدا کر دیتا ہے، صحابہ کرام اور تابعین میں یہ فدائیت اس درجہ تھی کہ اس سے زیادہ کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اسی دور میں فتنہ پردازوں نے غلط طور پر ''قال رسول اللہ ﷺ'' کہنا شروع

کیا۔ یہ ایک فتنہ تھا جس میں سیدھے سادھے مسلمانوں کے مبتلا ہوجانے کا اندیشہ تھا، اسی لئے صحابہ کرام نے احتیاط سے کام لینا شروع کیا۔

امام مسلم نے اپنی کتاب کے مقدمے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات حدیثوں کے بارے میں کتنے چوکنا ہوگئے تھے، اس واقعہ کی روایت حضرت ابن عباس کے مشہور شاگرد حضرت مجاہد کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ’’بشیر بن کعب عدوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا، اور آکر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کو حدیثیں سنانے لگا، وہ کہے جارہا تھا’’ قال رسول اللہ ﷺ قال رسول اللہ ﷺ‘‘، لیکن حضرت ابن عباس نہ اس کی طرف متوجہ ہوتے، اور نہ اس کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے۔ وہ جھنجھلا گیا، اور بولا کہ اے ابن عباس! آپ میری بات کیوں نہیں سنتے؟ میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث بیان کررہا ہوں، اور آپ ہیں کہ التفات تک نہیں کرتے، تب اس حِبر الامت نے فرمایا کہ ’’**انا کنا مرۃ اذا سمعنا رجلاً یقول: قال رسول اللہ ﷺ ابتدرته ابصارنا، واصغینا الیه بآذاننا، فلما رکب الناس الصعبة والذلول لم ناخذ من الناس الا ما نعرف**‘‘۔ (صحیح مسلم ج۱۔ ص۱۰) کبھی ہمارا حال یہ تھا کہ جب کوئی شخص کہتا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، تو بے ساختہ ہماری نگاہیں اٹھ جاتیں، اور اپنے کانوں کو ہم ادھر جھکا دیتے، لیکن جب لوگ ہر سخت اور نرم پر سوار ہونے لگے (یعنی جھوٹ سچ کی تمیز جاتی رہی) تو ہم لوگوں سے وہی بات قبول کرتے ہیں جو ہم پہلے سے جانتے ہیں۔

صحابہ کرام تو رسول اللہ ﷺ کے اقوال وارشادات کو پہلے سے جانتے تھے، اس لئے ان کے سامنے جب کوئی نئی انجانی بات رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہوکر آتی تھی، تو وہ کھٹک جاتے تھے، ان کے سامنے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد تھا کہ ’’**سیکون فی آخر امتی اناس یحدثون بمالم تسمعوا انتم ولا آباؤکم، فایاکم وایاهم**‘‘. (صحیح مسلم ج۱۔ ص۱۰)

میری امت میں آخری دور میں کچھ ایسے لوگ بھی ظاہر ہوں گے جو تم سے ایسی باتیں بیان کریں گے، جن کو نہ تم نے سنا ہوگا، نہ تمہارے آباء اجداد نے، ان سے بچے رہنا، ایسے لوگوں کو دوسری روایت میں ’’دجال وکذاب‘‘ بھی فرمایا گیا ہے۔

صحابہ کرام ایسے لوگوں کو بآسانی پہچان لیتے تھے، اوران کی دروغ بافی کو سمجھ لیتے تھے، لیکن ایک شخص جس نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا نہیں، آپ کی صحبت میں رہا نہیں، آپ کے ارشادات کو سنا نہیں، اس نے صحابہ کی صحبت بھی نہیں پائی، وہ اپنے اگلوں سے سن کر ہی حدیثیں معلوم کرسکتا ہے۔ اس کے لئے جھوٹ سے سچ کو تمیز کرنے کی صورت کیا ہو؟۔

اللہ تعالی نے اس دشواری کو حل کرنے کے لئے مخلص علما کے دل میں ایک عجیب و غریب الہام فرمایا، وہ یہ کہ صحابہ کے علاوہ کسی کا ’’قال رسول اللہ ﷺ‘‘ کہنا اس وقت تک معتبر نہیں ہے جب تک وہ یہ نہ بتادے کہ اس تک رسول اللہ ﷺ کی یہ بات کس طرح پہونچی ہے، اگر وہ تابعی ہے تو کس صحابی سے سنا ہے؟ اور اگر ان کے بعد کا ہے تو درمیان میں رسول اللہ ﷺ تک کون کون لوگ ہیں؟ یہ طریقہ اس معنی کر عجیب وغریب نہیں ہے کہ نسل انسانی کے لئے یہ کوئی نئی دریافت ہے، ظاہر ہے کہ کسی بات کی صداقت کو جانچنے کے لئے یہ ایک فطری طریقہ ہے، جس سے ہر زمانے میں لوگ کام لیتے رہے ہیں، لیکن اس معنی میں یہ عجیب وغریب ہے کہ دنیا میں کبھی اس طریقہ کو بطورفن کے اس منظّم طور پر نہیں برتا گیا ہے، اور نہ اس کے اصول وقواعد منضبط ہوئے، جس طرح اس امت میں اس کو برتا گیا، اوراس کے ضوابط مدون ہوئے۔

اور یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ کوئی بات رسول اللہ ﷺ کی طرف غلط منسوب ہوکر دین وشریعت نہ بن جائے۔ اس دین کو قیامت تک باقی رہنا ہے، اگر اس میں خلط ہوجائے گا تو اللہ کی مرضی پانا محال ہوجائے گا، جب درمیانی واسطے معلوم ہوجائیں گے تو پھر یہ تحقیق کی جائے گی کہ یہ واسطے کیسے ہیں؟ معتبر ہیں یا غیر معتبر؟ اس کی معرفت کے اصول وقواعد مدون ہوئے، جو شریعت اورفطرت کی روشنی میں مرتب کئے گئے۔

انہیں درمیانی واسطوں کو ’’اسناد‘‘ کہتے ہیں، اسناد کو دین میں کلیدی حیثیت حاصل ہے، اسی لئے مشہور جلیل القدر محدث وامام حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ’’الاسناد من الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ماشاء‘‘. (مسلم شریف ج۱ ص۱۲) اسناد کا تعلق دین سے ہے، اگر اسناد نہ ہوتی، تو جس کا جو جی چاہتا، کہہ دیتا۔ اور امام محمد بن سیرین فرماتے ہیں ’’ان ھذا العلم دین فانظروا عمن تاخذون دینکم‘‘ (مسلم شریف ج۱ ص۱۱)

یہ علم دین ہے، اس لئے دیکھ بھال لیا کرو کہ تم کس سے اپنا دین حاصل کر رہے ہو۔

اسناد کی وجہ سے جہاں یہ فتنہ مرگیا کہ جس کا جو جی چاہتا رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر کے کہہ دیتا، اور اس کی وجہ سے بڑا خلط پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو گیا تھا، اب یہ فتنہ اپنی موت مرگیا، کیونکہ جو کوئی آنحضرت ﷺ کی طرف کوئی چیز منسوب کرے، اس کی ذمہ داری ہے کہ اس کے ایک ایک جزء کا حساب دے، اور حق و باطل کے جانچنے کی جو کسوٹی ہے اس پر اپنی بات کو پیش کرے، اگر سرے سے وہ کوئی سند پیش نہیں کرتا تو بلا تأمل رد کئے جانے کے قابل ہے، اور اگر پیش کرتا ہے تو یہ بھی ثابت کرے کہ درمیانی واسطوں کی ہر کڑی معتبر ہے، اس زحمت کشی کے بعد جو کچھ ثابت ہوگا، وہ کھرا مال ہوگا۔

اسناد کی وجہ سے جہاں یہ فتنہ مرا، وہیں ایک اور بڑا فتنہ مرگیا، وہ یہ کہ جب حدیثوں میں خلط ملط شروع ہوا تو کچھ لوگوں کا یہ رجحان بننے لگا تھا، اور آج تک یہ رجحان کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے، کہ احادیث کا کیا اعتبار؟ نہ جانے اس سچ میں کتنا جھوٹ اور اس حق میں کتنا باطل شامل ہے؟ لہٰذا کیوں نہ اس مشکوک ذخیرے سے دستبردار ہو جایا جائے، اور دین کا ماخذ صرف قرآن کو قرار دیا جائے، اس فتنہ کی خبر رسول اللہ ﷺ نے پہلے ہی دے دی تھی، چنانچہ ارشاد ہے:

”لا الفین احدکم متکئاً علی الاریکة یاتیه الامر من امری مما امرت به او نهیت عنه فیقول لاادری ماوجدنا فی کتاب الله اتبعناه“ ۔رواه احمد، ابو دائود، والترمذی، وابن ماجه، والبیهقی، فی دلائل النبوة (مشکوٰۃ شریف باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ)

اس مضمون کی متعدد روایتیں ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ ایک آدمی خوش عیشی اور مرفہ الحالی میں آسودہ شکم اپنے گدے مسہری پر تکیہ لگائے بیٹھا ہوگا، اس کے سامنے جب رسول اللہ ﷺ کا کوئی امر و نہی، یا کوئی حدیث پیش کی جائے گی، تو کہے گا، میں یہ سب نہیں جانتا، ہم کو تو اللہ کی کتاب میں جو چیز ملے گی، ہم اسی کا اتباع کریں گے۔ فرماتے ہیں کہ میں ایسا کوئی شخص نہ پاؤں، ایسے شخص پر آپ کی سخت ناراضگی ہے۔

چنانچہ دور صحابہ میں یہ فتنہ جاگنے لگا تھا، مولانا مناظر احسن گیلانی نے اپنی کتاب

''تدوین حدیث'' میں ''الکفایة للخطیب'' کے حوالے سے حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ واقعہ یہ ہوا کہ حضرت عمران کی مجلس میں ایک شخص نے ان سے مطالبہ کیا کہ ''لا تحدثونا الا بالقرآن'' قرآن کے سوا ہمارے سامنے کچھ نہ بیان کرو، اس کے اس مطالبہ میں وہی رجحان پوشیدہ تھا کہ احادیث کو مرتبۂ اعتبار سے ساقط کر دیا جائے، حضرت عمران نے اسے اپنے قریب بلایا، جب وہ قریب آ گیا تو آپ نے اسے سمجھانا شروع کیا، پہلے آپ نے نماز کو لیا، جس کا بار بار قرآن میں مسلمانوں سے مطالبہ کیا گیا ہے، پوچھنا شروع کیا ''ارأیت لو وکلت انت واصحابک الی القرآن أکنت تجد فیه صلوٰة الظهر اربعاً وصلوٰة العصر اربعاً والمغرب ثلاثاً''۔ تم سمجھتے ہو کہ تم اور جو تمہارے ہم نوا رفقاء ہیں، صرف قرآن ہی پر ٹیک لگا لیں گے، تو کیا قرآن میں پا سکتے ہو ظہر کی نماز چار رکعتوں پر، عصر کی نماز چار رکعتوں پر، اور مغرب کی نماز تین رکعتوں پر مشتمل ہے۔ پھر تمثیلاً حج کا ذکر فرمایا ''ارأیت لو وکلت انت واصحابک الی القرآن أکنت تجد الطواف بالبیت سبعاً والطواف بالصفا والمروة سبعاً''۔ تم سمجھتے ہو کہ تم اور جو تمہارے ہم نوا رفقا ہیں، صرف قرآن پر ٹیک لگا لیں گے، تو تم قرآن میں پا سکتے ہو کہ بیت اللہ کا طوات سات چکر کرنا چاہئے، اور صفا و مروہ کا طواف بھی سات چکر کرنا چاہئے، پھر چور کا ہاتھ کاٹنے کا قرآن میں تذکرہ ہے، اس کے متعلق پوچھا کہ ''والید من این تقطع، أمن هٰهنا او من هٰهنا؟'' اور ہاتھ کس طرح سے کاٹا جائے گا؟ کہاں سے؟ یہاں سے یا یہاں سے؟۔

راوی کا بیان ہے کہ پہلے آپ نے گٹے پر ہاتھ رکھ کر بتایا، کہ یہاں سے، پھر کہنی پر ہاتھ رکھ کر پوچھا کہ یہاں سے؟ پھر کندھے کے قریب ہاتھ لے کر گئے، اور پوچھا کہ یہاں سے؟ پھر آخر میں فرمایا ''خذوا عنا فانکم واللہ ان لم تفعلوا لضللتم'' ہم لوگوں یعنی رسول اللہ ﷺ کے صحابیوں سے دین کو لو، قسم ہے اللہ کی، اگر تم نے یہ نہیں کیا تو راہ کھو بیٹھو گے۔ (تدوین حدیث ص ۳۵۲)

یہ رجحان کیوں پیدا ہو رہا تھا؟ اس کی بڑی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ فتنہ پردازوں نے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر کے غلط باتیں پھیلانی شروع کر دی تھیں، ظاہر ہے کہ کسی ذخیرہ

میں صحیح کے ساتھ غلط چیزیں شامل ہوجائیں، اور اصلی کے ساتھ جعلی باتیں گھس پڑیں، اور امتیاز دشوار ہو تو وہ پورا خزانہ ہی مشکوک ہوجاتا ہے۔

لیکن روایتِ حدیث میں جب محدثین وعلمانے اسناد کی شرط رکھ دی اور اس کے قواعد وضوابط ایسے بنادیئے، جن کو ہر انسان کی عقلِ سلیم قبول کرلے، اور جن کو قرآن کی تائید حاصل ہے، تو غلط کو صحیح سے الگ کرنے کا ایک عمدہ معیار ہاتھ آگیا، اب یہ ذخیرہ مشکوک نہیں رہ گیا، دودھ الگ ہوگیا، پانی الگ ہوگیا، اب اطمینان کے ساتھ ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلاں فلاں حدیث واقعی صحیح ہے، اور فلاں فلاں سقیم، ورنہ اگر سارا ذخیرۂ حدیث ساقط کردیا جاتا تو جیسا کہ حضرت عمران بن حصین نے فرمایا قرآن پر عمل کرنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔

اسناد کے عمل نے ان دونوں فتنوں کا سر کچل کر رکھ دیا، بعد میں احادیث کے مجموعے مدون ہوگئے، اور ان کے مصنفین سے کثیر تعداد میں ان کے تلامذہ نے ان کو پڑھا، اور روایت کیا، اب روایتیں ان مجموعوں میں محفوظ ہیں، اس لئے سند کا پہلے جیسا اہتمام باقی نہیں رہا، کیونکہ کتابوں میں مدون ہوجانے کی وجہ سے حدیثیں اپنی اسناد سمیت محفوظ ہوگئی ہیں، تاہم ان کتابوں بالخصوص صحاح ستہ کے پڑھنے کا دستور اساتذہ کے سامنے جاری ہے، اور اساتذہ اپنے تلامذہ کو حدیث کی روایت کی اجازت دیتے ہیں، اس سلسلۂ درس واستفادہ میں بڑی خیر وبرکت ہے۔ اپنے طور سے کتاب کا مطالعہ کرلینے سے وہ بات کبھی حاصل نہیں ہوسکتی، جو اساتذہ سے پڑھنے اور ان سے اجازت حاصل ہونے سے ہوتی ہے، وہ لوگ جو استاذ سے بے نیاز ہوکر محض کتاب پڑھ لیتے ہیں، ان کی روایت ودرایت چنداں قابلِ اعتبار نہیں شمار ہوتی۔ ان حضرات سے کتاب کے پڑھنے اور سمجھنے میں ایسی ایسی غلطیاں ہوجاتی ہیں، جو بظاہر ناقابل یقین ہوتی ہیں، لیکن استفادہ کا جو فطری طریقہ ہے، اس سے انحراف کیا جائے گا تو بکثرت غلطیاں واقع ہوں گی، حضرات محدثین نے ایسے بہت سے دلچسپ لطیفے اپنی کتابوں میں ذکر کئے ہیں۔ حضرت محدث جلیل الاعظمی نوراللہ مرقدہ بخاری شریف کے افتتاحی درس میں فرماتے ہیں کہ:

> ’’اسناد بہت اہم چیز ہے، یہ دین کی بات ہے، یہ محض علمی بات نہیں ہے، بلکہ اسناد کا اہتمام کرنا، اسناد کا بیان کرنا، اسناد کا یاد رکھنا، اس کی طرف توجہ دینا ایک دینی بات بھی ہے۔

چنانچہ یہ اہتمام حضرات مصنفین نے تو کیا ہی، ان سے جن لوگوں نے ان کی یہ کتاب حاصل کی، اخذ کی، اس کو پڑھا، یا سنا، انہوں نے بھی اسی طرح اسناد کا اہتمام کیا، کس اسناد کا؟ یعنی ان کی اپنی اسناد جو مصنفین تک ہے، اس کو بھی بیان کرنے کا اہتمام کیا، تمہارے سامنے بخاری کی جو مشہور شرحیں ہیں، ان میں ایک حافظ ابن حجر کی شرح ''فتح الباری'' ہے، دوسرے علامہ عینی کی شرح ''عمدۃ القاری'' ہے، ان دونوں کتابوں کو تم دیکھو کہ شرح کرنے سے پہلے وہ بتاتے ہیں کہ صحیح بخاری کس کے پاس پڑھی ہے، یا کس سے سنی ہے، اپنا پورا سلسلہ اسناد امام بخاری تک پہونچاتے ہیں، تمہارے سامنے صحیح بخاری کا جو نسخہ ہے، اس کی تصحیح مولانا احمد علی صاحب سہارن پوری نے کی ہے، اس پر انہوں نے ایک مقدمہ لکھا ہے، اس کے آخر میں انہوں نے اپنی سند اپنے استاذ سے شروع کر کے امام بخاری تک ذکر کی ہے''۔ (مجلّہ المآثر، ش ا۔ ج ۴)

اسناد کے یہ فائدے تو بنیادی ہیں، اور یہی اسناد کی غرضِ اصلی ہے، تاہم اسناد اور بیانِ اسناد کا ایک فائدہ اور بھی ہے، اگر چہ وہ اسناد کے براہ راست اغراض میں نہیں ہے، تاہم وہ بھی اتنا اہم ہے کہ اگر اسے مقصود کے ہم پہلو رکھ دیا جائے تو مضائقہ نہیں ہوگا، وہ فائدہ یہ ہے کہ صحیح احادیث اور کتبِ احادیث کی روایت کرنے والے حضرات وہ ہیں، جو امت کے اساطین علما کرام، اور رسول اللہ ﷺ کے نائبین ہیں، اور ان کی روایات پر دینی مسائل واحکام کی بنیاد ہے، ان کے علم وفضل، ان کی امانت ودیانت، اور ان کے ورع وتقوی کا اعتراف جب علمائے امت نے کیا ہے تو امید ہے، ایسی امید جو یقین کے قریب ہے، کہ یہ لوگ اللہ کے نزدیک مقبول وبرگزیدہ ہیں، طالب علم سے لے کر جناب رسول اللہ ﷺ تک مقبولین کی ایک فہرست ہے، جن سے محبت وتعلق ایمان کی علامت ہے، جن کی صحبت میں رہنا علم وعرفان میں اضافہ کا ایک سبب ہے، جن کے زمرہ میں شامل ہونا سعادت وبرکت ہے، طالب علم حدیث پڑھنے میں اپنے آپ کو مسلسل ان حضرات سے مربوط رکھتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے ایک ایک بات کو حاصل کرنے اور اسے دہرانے کے لئے اتنے بزرگوں اور علما کا نام لیتا ہے، تو امید ہے کہ اللہ تعالی ان کی برکت سے اس کو بھی حدیثِ نبوی اور سرکار نبوت علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فیض عطا فرمائیں گے، اور یہ بھی انہیں بزرگوں کے زمرے میں شمار کر لیا جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ''المرأ مع من

احب" آدمی اسی کے ساتھ ہوگا جس سے اس کو محبت ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ تمام حضرات طالب علم کے اساتذہ ہیں، اور اساتذہ سے محبت اور تعلقِ خاطر ہونا فطری امر ہے، پس ان شاء اللہ قیامت کے دن یہ طالب علم بھی انہیں کی جماعت میں محشور ہوگا۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ جب ان کے حوالے سے رسول اللہ ﷺ کے کلمات طیبات کو پڑھا اور دھرایا جائے گا، تو اس کا ثواب اور اس کی برکت ان ارواح طیبہ کو بھی پہونچتی رہے گی، یہ ان کے حق میں عمل باقی ہے، جس کے لئے مرنے کے بعد بھی دفتر اعمال کھلا رہے رہتا ہے۔ "**اذا مات الانسان انقطع عنه عمله الا من ثلثة اشياء: صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعوا له**". (رواه مسلم)

جب انسان مرجاتا ہے تو اس سے اس کا عمل منقطع ہوجاتا ہے، البتہ تین چیزیں باقی رہتی ہیں۔ صدقہ جاریہ، اور علم جس کا فائدہ پہونچ رہا ہو، اور نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرتی ہو۔

اس طرح علمِ حدیث کا یہ سارا سلسلہ سراپا خیر و برکت بن جاتا ہے، اللہ تعالی ہم کو بھی بہرور فرمائے۔

حضرت کی سند بخاری:

درسِ بخاری میں مذکورہ بالا وضاحت کے بعد حضرت اقدس نے اپنی سندِ حدیث ذکر کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

> "صحیح بخاری مکمل میں نے حضرت مولانا کریم بخش سنبھلی سے، انہوں نے حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب سے، انہوں نے مولانا قاسم صاحب نانوتوی سے، انہوں نے مولانا عبدالغنی مجددی سے، انہوں نے حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب سے، شاہ محمد اسحاق صاحب نے شاہ عبدالعزیز صاحب سے، اور شاہ عبدالعزیز صاحب نے اپنے والد شاہ ولی اللہ صاحب سے پڑھی یا سنی ہے"۔ (مجلّہ المآثر مذکور، ص ۱۷)

مولانا کریم بخش سنبھلی:

متوسطات تک کتابیں اپنے وطن سنبھل میں پڑھ کر امروہہ پہونچے، وہاں حضرت

مولانا سید احمد حسن صاحب محدث امروہوی سے کچھ اسباق پڑھے، بعدازاں دارالعلوم دیوبند میں داخل ہوکر ۱۳۱۷ھ میں حضرت شیخ الہند سے دورۂ حدیث کی تکمیل کی۔ جید الاستعداد عالم تھے، مختلف مدارس میں مدرس رہے، ہاپوڑ کے زمانۂ تدریس میں حضرت مولانا سید فخر الدین احمد نے بھی ان سے پڑھا تھا، مدرسہ جامع العلوم کانپور میں صدر مدرس رہے، پھر مدرسہ دارالعلوم مئو کے صدر مدرس مقرر ہوئے، اس زمانے میں مولانا حبیب الرحمان الاعظمی، مولانا عبداللطیف الاعظمی، اور مولانا منظور نعمانی نے حدیث کی کچھ کتابیں ان سے پڑھیں۔ ۱۳۲۶ھ میں وفات پائی۔ (تاریخ دارالعلوم دیوبند ج ۲۔ ص ۸۵)

حضرت محدث کبیر نے ان سے ۱۳۴۰ھ میں دورۂ حدیث شریف پڑھا۔

شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی:

حضرت شیخ الہند کی ذات گرامی محتاج تعارف نہیں، دارالعلوم دیوبند کے پہلے طالب علم ہیں، یہ حسنِ اتفاق بلکہ حسنِ تقدیر کہ دارالعلوم کا پہلا استاذ بھی محمود ہے، اور پہلا طالب علم بھی محمود۔

شیخ الہند کی ولادت ۱۲۶۸ھ مطابق ۱۸۵۱ء میں ہوئی، نصابِ دارالعلوم کی تکمیل کے بعد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی کی خدمت میں رہ کر علمِ حدیث کی تحصیل فرمائی، زمانہ طالب علمی میں آپ کا شمار حضرت نانوتوی کے ممتاز تلامذہ میں ہوتا تھا۔ ۱۲۹۱ھ میں دارالعلوم دیوبند میں تدریس کی خدمت پر حضرات اکابر نے مامور فرمایا، ۱۳۰۸ھ میں صدر مدرس و شیخ الحدیث مقرر ہوئے، اور یہ سلسلہ ۱۳۳۳ھ تک رہا، سن مذکور میں شیخ الہند نے حجاز کا سفر فرمایا، اور وہیں گرفتار کر کے انگریزوں نے مالٹا پہونچا دیا۔

ظاہری علم وفضل کی طرح حسنِ باطنی سے بھی آراستہ تھے، حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی، حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب قدس اسرارہم سے اجازت وخلافت حاصل تھی۔

دارالعلوم میں صدارتِ تدریس کا مشاہرہ اس وقت پچھتر (۷۵) روپئے تھا، مگر آپ نے پچاس روپئے سے زیادہ کبھی قبول نہیں فرمایا، بقیہ پچیس روپئے دارالعلوم کے چندے میں

شامل فرما دیتے تھے۔

شیخ الہند کے شاگردِ رشید حضرت مولانا سید اصغر حسین (میاں صاحب) لکھتے ہیں:

> ’’حلقۂ درس دیکھ کر سلف صالحین وا کابر محدثین کے حلقۂ حدیث کا نقشہ نظروں میں پھر جاتا تھا، قرآن وحدیث حضرت کی زبان پر تھا، اور ائمہ اربعہ کے مذاہب ازبر، صحابہ وتابعین، فقہاء ومجتہدین کے اقوال محفوظ۔ تقریر میں نہ گردن کی رگیں پھولتیں تھیں، نہ منہ میں کف آتا تھا، نہ مغلق الفاظ سے تقریر کو جامع الغموض اور بھدی بناتے تھے، نہایت سبک اور سہل الفاظ بامحاورہ اردو میں، اس روانی اور جوش سے تقریر فرماتے تھے کہ معلوم ہوتا تھا کہ دریا امنڈ رہا ہے، یہ کچھ مبالغہ نہیں ہے، ہزاروں دیکھنے والے موجود ہیں، کہ وہی منحنی اور منکسر المزاج ایک مشت استخواں، ضعیف الجثہ مردِ خدا جو نماز کی صفوں میں ایک معمولی مسکین طالب علم معلوم ہوتا تھا، مسندِ درس پر تقریر کے وقت یوں معلوم ہوتا تھا کہ ایک شیر خدا ہے، جو قوت وشوکت کے ساتھ اعلانِ حق کر رہا ہے، خدا تعالی نے تقریر میں اثر دیا تھا، بات دل نشیں ہو جاتی تھی، اور سننے والا یہ سمجھ کر اٹھتا تھا کہ جو فرما رہے ہیں حق ہے۔
>
> بہت سے ذی استعداد اور ذہین وفطین طالب علم جو مختلف اساتذہ کی خدمتوں میں استفادہ کرنے کے بعد حضرت کی خدمت میں حاضر ہوتے، اپنے شکوک وشبہات کے کافی جواب پانے کے بعد حضرت مولانا کی زبان سے آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ کے معانی اور مضامین عالیہ سن کر سر نیاز خم کر کے معترف ہوتے کہ یہ علم کسی کو نہیں ہے، اور ایسا محقق عالم دنیا میں نہیں ہے‘‘۔ (تاریخ دار العلوم دیوبند ج ۲۔ ص ۱۸۱)

حضرت شیخ الہند میں تعلیم وتربیت اور جوشِ جہاد کی اعلی شانیں موجود تھیں، ان کے حلقۂ درس سے حضرت مولانا انور شاہ کشمیری، حضرت مولانا عبید اللہ سندھی، حضرت مولانا منصور انصاری، حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی، حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب دیوبندی، حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب، حضرت مولانا اعزاز علی صاحب امروہوی، حضرت علامہ ابراہیم صاحب بلیاوی اور حضرت مولانا سید مناظر احسن گیلانی رحمہم اللہ جیسے مشاہیر اور نامور علما کی جماعت اٹھی۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی:

ہندوستانی مسلمانوں پر اللہ تعالی نے جو خصوصی احسانات فرمائے ہیں، ان میں ایک اہم اور عظیم الشان احسان حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی علیہ الرحمہ کی ذات بابرکات ہے، مولانا اس دور میں پیدا ہوئے جب ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کا نفس بازپسیں تھا، مغل سلطنت کا چراغ جھلملا رہا تھا، ہجری سن ۱۲۴۸ تھا، اور عیسوی ۱۸۳۲، مولانا ضلع سہارنپور کے ایک قصبہ نانوتہ میں پیدا ہوئے، ابتداء تھوڑی سی تعلیم سہارن پور میں حاصل کی، وہاں سے اپنے استاذ گرامی حضرت مولانا مملوک العلی صاحب کے ساتھ دہلی آگئے، یہاں ان سے تمام علوم وفنون کی تعلیم حاصل کی، اور حدیث شریف کا درس حضرت شاہ عبدالغنی مجددی نوراللہ مرقدہ سے لیا، اور حاجی امداداللہ مہاجر مکی علیہ الرحمہ سے بیعت ہوکر سلوک کی منزلیں طے کیں۔

حضرت نانوتوی ذہانت وذکاوت اور اجتہاد وتدبر کے جس مرتبہ پر فائز تھے، اس کا تصور بھی ہم کوتاہ بینوں کے لئے مشکل ہے، حقائقِ شرعیہ پر مجتہدانہ بصیرت رکھتے تھے، اس کے ساتھ نیکی وتقوی اور اتباعِ سنت میں بھی نہایت درجہ رسوخ تھا، حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی نے ''نزہۃ الخواطر'' میں لکھا ہے کہ ''**وکان ازھد الناس واعبدھم واکثرھم ذکراً ومراقبۃً**''۔ مولانا نہایت زاہد اور عبادت گزار تھے، اور ذکر ومراقبہ میں مشغول رہا کرتے تھے۔ مولانا کی متعدد تصانیف ہیں، جن کے پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی نگاہ حقائقِ شریعت پر کس درجہ گہری ہے، اور وہ اس گہرائی میں اتنی دور تک اترتے ہیں کہ ہم جیسے سوادخوانوں کی باوجود کوشش کے وہاں تک رسائی نہیں ہوتی۔

ان کا سب سے بڑا کارنامہ دارالعلوم دیوبند کی تاسیس وتعمیر ہے، اللہ تعالی نے اس ادارہ سے ہند اور بیرونِ ہند میں جو کام لیا ہے، ہر شخص اس کو جانتا اور اس کا معترف ہے، حضرت نانوتوی کے کمالِ علمی وعملی کے اظہار کے لئے یہ چند سطریں نہایت ناقص ہیں، اور سچ یہ ہے کہ میرا قلم بالکل گنگ ہے۔ مولانا کے معاصر سرسید احمد خاں مرحوم تھے، ہرچند کہ مولانا اور سرسید کے نظریات میں بہت تفاوت تھا، لیکن سرسید مرحوم نے مولانا کے سلسلے میں ان کی وفات کے بعد جو مضمون لکھا ہے، وہ کمالِ دیانت وانصاف اور بے تعصبی کا آئینہ دار ہے، اس مضمون سے مولانا کی

سیرت وشخصیت کی جھلک ملتی ہے، طبیعت نہیں مانتی کہ اس کا اختصار کیا جائے، پورا مضمون ہی پڑھ لیجئے۔ یہ مضمون علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ مورخہ ۲۴/اپریل ۱۸۸۰ء میں چھپا تھا، اسے ''سوانح قاسمی'' جلد سوم صفحہ ۱۷۳ میں شامل کردیا گیا ہے، ہم وہیں سے نقل کرتے ہیں:

''افسوس کہ جناب ممدوح (حضرت مولانا قاسم نانوتوی) نے ۱۵/اپریل ۱۸۸۰ء (۴/جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ) کو ضیق النفس کی بیماری میں بمقام دیوبند انتقال فرمایا، زمانہ بہتوں کو رویا ہے، اور آئندہ بھی بہتوں کو روئے گا، لیکن ایسے شخص کے لئے رونا جس کے بعد کوئی اس کا جانشیں نظر نہ آئے، نہایت رنج اور غم اور افسوس کا باعث ہوتا ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ دلی کے علما میں سے بعض لوگ جیسے کہ اپنے علم وفضل اور تقوی اور ورع میں معروف ومشہور تھے، ویسے ہی نیک مزاجی اور سادہ وضعی اور مسکینی میں بھی بے مثل تھے، لوگوں کو خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص ان کے مثل ان تمام صفات کا پیدا ہونے والا نہیں ہے، مگر مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم نے اپنی کمالِ نیکی اور دینداری اور تقوی اور ورع اور مسکینی سے ثابت کردیا کہ اسی دلی کی تعلیم وتربیت کے بدولت مولوی محمد اسحاق صاحب کے مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے، بلکہ چند باتوں میں ان سے زیادہ۔

بہت کم لوگ زندہ ہیں جنہوں نے مولوی قاسم صاحب کو نہایت کم عمری میں دلی میں تعلیم پاتے دیکھا ہے، انہوں نے جناب مولوی مملوک العلی صاحب مرحوم سے تمام کتابیں پڑھی تھیں، ابتدا ہی سے آثارِ تقوی اور ورع اور نیک بختی اور خدا پرستی کہ ان کے اوضاع اور اطوار سے نمایاں تھے، اور یہ شعر ان کے حق میں بالکل صادق تھا۔

بالائے سرش زہوش مندی　　　می تافت ستارۂ بلندی

زمانۂ تحصیل میں جیسے کہ وہ ذہانت اور عالی دماغی اور فہم وفراست میں معروف تھے، ویسے ہی نیکی اور خدا پرستی میں بھی زبان زدِ اہلِ فضل وکمال تھے، ان کو جناب مولوی مظفر حسین صاحب کاندھلوی کی صحبت نے اتباعِ سنت پر بہت زیادہ راغب کردیا تھا، اور حاجی امداداللہ کے فیضِ صحبت نے ان کے دل کو ایک نہایت اعلی درجہ کا دل بنادیا تھا، خود پابند شریعت وسنت تھے، اور لوگوں کو بھی پابند شریعت وسنت کرنے میں زائد از حد کوشش کرتے تھے۔ بایں ہمہ عام مسلمانوں کی بھلائی کا بھی ان کو خیال تھا، انہیں کی کوشش سے علوم دینیہ کی تعلیم کے لئے نہایت

مفید مدرسہ دیوبند قائم ہوا، اور ایک نہایت عمدہ مسجد بنائی گئی، علاوہ اس کے اور چند مقامات میں بھی ان کی سعی اور کوشش سے مسلمانی مدرسے قائم ہوئے۔ وہ کچھ خواہش پیر ومرشد بننے کی نہیں کرتے تھے، لیکن ہندوستان میں اور خصوصاً اضلاعِ شمال ومغرب میں ہزارہا آدمی ان کے معتقد تھے، اور ان کو اپنا پیشوا اور مقتدا جانتے تھے۔

مسائل خلافیہ میں بعض لوگ ان سے ناراض تھے، اور بعضوں سے وہ ناراض تھے، مگر جہاں تک ہماری سمجھ ہے، ہم مولوی محمد قاسم مرحوم کے کسی فعل کو خواہ کسی سے ناراضی کا ہو، خواہ کسی سے خوشی کا ہو، کسی طرح ہوائے نفسانی، یا ضد اور عداوت پر نہیں محمول کر سکتے، ان کے تمام کام اور افعال جس قدر کہ تھے، بلاشبہ للّٰہیت اور ثوابِ آخرت کی نظر سے تھے، اور جس بات کو وہ حق اور سچ سمجھتے تھے اس کی پیروی کرتے تھے، ان کا کسی سے ناراض ہونا، صرف خدا کے واسطے تھا، اور کسی سے خوش ہونا بھی صرف خدا کے واسطے تھا، کسی شخص کو مولوی محمد قاسم اپنے ذاتی تعلقات کے سبب اچھا برا نہیں جانتے تھے، بلکہ صرف اس خیال سے کہ وہ برے کام کرتا ہے یا بری بات کہتا ہے، خدا کے واسطے برا جانتے تھے، مسئلہ حب للہ اور بغض للہ کا خاص ان کے برتاؤ میں تھا، ان کی تمام خصلتیں فرشتوں کی سی خصلتیں تھیں، جس نے ایسی نیکی سے اپنی زندگی بسر کی ہو، بلاشبہ نہایت محبت کے لائق ہے۔

اس زمانہ میں سب لوگ تسلیم کرتے تھے کہ اور شاید وہ لوگ بھی جو ان سے بعض مسائل میں اختلاف کرتے تھے، تسلیم کرتے ہوں گے کہ مولوی محمد قاسم اس دنیا میں بے مثل تھے، ان کا پایہ اس زمانہ میں شاید معلوماتِ علمی میں شاہ عبدالعزیز سے کچھ کم ہو، الا اور تمام باتوں میں ان سے بڑھ کر تھا، مسکینی اور نیکی اور سادہ مزاجی میں اگر ان کا پایہ مولوی محمد اسحاق سے بڑھ کر نہ تھا، تو کم بھی نہ تھا، درحقیقت وہ فرشتہ سیرت اور ملکوتی خصلت کے شخص تھے''۔

حضرت شاہ عبدالغنی مجددی:

شاہ صاحب حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی قدس سرہ کی اولاد میں ہیں، والد محترم کا نام حضرت شاہ ابوسعید تھا، جو حضرت شاہ غلام علی نور اللہ مرقدہ کے خلیفہ وجانشین تھے۔ ۱۲۳۵ھ میں ولادت ہوئی، مولانا حبیب اللہ دہلوی کے پاس قرآن پاک یاد کیا، اور نحو وعربیت کی تعلیم پائی، پھر فقہ وحدیث پر خاص توجہ کی، حضرت شاہ محمد اسحاق دہلوی سے حدیث کا درس لیا،

اپنے والد سے مؤطا امام محمد، اور مولانا مخصوص اللہ بن شاہ رفیع الدین بن شاہ ولی اللہ دہلوی سے مشکوٰۃ شریف پڑھی۔

۱۲۴۹ھ میں جب آپ کی عمر چودہ سال کی تھی، اپنے والد شاہ ابوسعید مجددی کے ساتھ حرمین کی زیارت سے مشرف ہوئے، اور شیخ عابدی سندی وشیخ اسماعیل رومی سے حدیث کی سند حاصل کی۔ حج کے بعد حضرت شاہ ابوسعید بیمار ہوگئے، زیارت حرمین کے بعد ہندوستان کی طرف کوچ کیا، ۲۲/رمضان المبارک ۱۲۵۰ھ کو ٹونک پہونچے، اور عید کے دن داعئ اجل کو لبیک کہا، نعش مبارک دہلی لائی گئی، چالیس دن کے بعد بھی ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ابھی غسل دیا گیا ہے۔

شاہ عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ والد کے انتقال کے بعد چند مہینے ٹونک میں مقیم رہے، پھر دہلی آکر برسوں درس دیا، اور مریدوں کی تربیت فرمائی۔ شاہ ابوسعید صاحب نے انتقال کے دن آپ کو اجازت مرحمت فرمائی، اور چند وصیتیں کیں، ان میں سے ایک یہ تھی کہ "دنیاداروں کے دروازے پر جاؤ گے تو ذلت اٹھاؤ گے، ورنہ تمہارے دروازے پر آکر ناک رگڑیں گے"۔

محمد حسین مرادآبادی نے لکھا ہے کہ "میں چند روز خانقاہ میں شاہ عبدالغنی صاحب کے خدمت میں رہا ہوں، میں نے ان کو تعلیم علمِ ظاہر وباطن میں مشغول پایا، فجر کے بعد مراقبہ کرتے تھے، اشراق کے بعد مریدوں کو توجہ دیتے تھے، پھر حدیث کا درس دیتے تھے، قیلولہ ونماز ظہر کے بعد فقہ کا درس دیتے تھے، نماز عصر کے بعد تعلیمِ باطن والقائے نسبت فرماتے تھے۔ دنیا واہل دنیا کی باتوں سے پرہیز کرتے تھے"۔ یہ بھی لکھا ہے کہ "انگریزوں کے نوکروں اور ملازموں کا ہدیہ اور دعوت قبول نہیں کرتے تھے، غایت احتیاط کی بنا پر بازار کے آم نہیں کھاتے تھے، فرماتے تھے کہ بیچنے والوں نے مالکوں سے بیعِ فاسد کے ذریعے خریدا ہے"۔

۱۲۷۳ھ (نزہۃ الخواطر) ۱۲۷۴ھ (انوار العارفین) میں آشوبِ دہلی (جو غدر کے نام سے مشہور ہے) کے وقت اپنے اہل وعیال کو لے کر حجاز کی طرف ہجرت فرمائی، شریف نے مسجد نبوی کے سامنے آپ کے رہنے کے لئے ایک ایک حجرہ عنایت کیا، اسی میں آپ مقیم رہے، اور جب تک زندہ رہے، مسجد نبوی میں بقول مرادآبادی سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے تعلیم علم وظاہر وباطن فرماتے رہے۔

ہندوستان میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی آپ کے حلقۂ درسِ حدیث میں شریک ہوئے، اور سند واجازت سے مشرف ہوئے، اور حجاز میں مولانا عبدالحی لکھنوی اور مولانا عبداللہ مئوی نے آپ سے سندِ حدیث حاصل کی۔

ابن ماجہ پر شاہ صاحب کا حاشیہ ''انجاح الحاجۃ'' ان کی یادگار ہے، اردو میں بھی ایک رسالہ آپ کا میں نے (حضرت محدث اعظمی) دیکھا ہے، آپ کی وفات ۱۲۹۶ھ میں ہوئی ہے۔

مسند الدیار الہندیہ حضرت شاہ اسحاق صاحب دہلوی:

آپ حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی کے نواسہ تھے، ۱۱۹۷ھ میں پیدا ہوئے، اپنے نانا کے یہاں پرورش پائی، کافیہ تک مولانا عبدالحی بڈھانوی سے اور باقی کتبِ درسیہ شاہ عبدالقادر سے پڑھیں۔ انہیں کی خدمت میں فقہ وحدیث میں بھی مہارت حاصل کی، حضرت شاہ عبدالعزیز سے سلسلۂ سند استوار کیا، شاہ صاحب نے اپنا جانشین مقرر کیا، اور اپنی ساری کتابیں نیز مکانات ان کو ہبہ کردیئے۔

شاہ محمد اسحاق صاحب نے ۱۲۴۰ھ میں حج وزیارت کا شرف حاصل کیا، اسی سفر میں شیخ عبدالکریم مکی سے حدیث کی سند لی، اس کے بعد ہندوستان آکر سولہ سال تک دہلی میں درس دیا۔ ۱۲۸۵ھ میں اپنے چھوٹے بھائی مولانا محمد یعقوب اور تمام اہل وعیال کے ساتھ دوبارہ حجاز گئے، اور حج زیارت کے بعد مکہ میں مقیم ہوگئے، مکہ میں آپ سے شریف محمد بن ناصر حازمی نے استفادہ کیا۔ ہندوستان کے اکابر اہل علم نے آپ سے حدیث کا درس لیا، دیوبند سہارن پور اور ہندوستان کے اکثر مدارس کے علما ومدرسین کا سلسلۂ سند آپ ہی سے ملتا ہے۔ حضرت شاہ عبدالغنی مجددی دہلوی، قاری عبدالرحمان پانی پتی، نواب قطب الدین دہلوی، مولانا احمد علی سہارن پوری، مولانا عبدالقیوم بھوپالی، اور مفتی عنایت احمد کاکوری، آپ کے جلیل القدر تلامذہ میں ہیں، پورہ معروف کے مولانا طاہر صاحب نے بھی حدیث کی سند آپ سے مکہ میں لی تھی۔

شیخ عبداللہ سراج مکی شاہ صاحب کی وفات کے بعد غسل دینے کے وقت فرماتے تھے کہ اگر یہ زندہ رہتے، اور میں عمر بھر ان کے پاس حدیث پڑھتا جب بھی ان کے مرتبہ کو نہ پہونچتا۔ اور شیخ عمر بن عبدالکریم فرمایا کرتے تھے کہ ان میں ان کے نانا کی برکت حلول کرگئی ہے۔

شاہ محمد اسحاق صاحب نے مکہ میں ۱۲۶۲ھ میں وفات پائی۔ (اعیان الحجاج۔ ص ۲۴۱)

سراج الہند حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی:

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی زمین اور اہل زمین پر اللہ تعالی کی حجت بالغہ تھے، علم وفضل، ذہانت وذکاوت، فہم وفراست، قوتِ استنباط واستدلال، اور وسعتِ معلومات میں دین محمدی کے برہانِ مبین تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے فرزند رشید اور خلیفہ وجانشین تھے، ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے، پیدائش کے بعد نہلا دھلا کر شاہ صاحب ان کو مسجد کی محراب میں لے گئے، اور اللہ کے حضور ان کو نذر کیا کہ ’’یہ بچہ آپ کے دین کی خدمت کرے گا‘‘۔ اللہ تعالی نے اس نذر کو قبول فرمایا، اور حیرت انگیز طور پر اس کی قبولیت ظاہر ہوئی۔

پندرہ سال کی عمر میں تمام علوم وفنون کے تعلم واکتساب سے فراغت حاصل کی، نہ صرف ہندوستان کے تمام اطراف بلکہ دنیا کے دوسرے ممالک سے بھی لوگ جوق درجوق ان کی خدمت پہونچتے، اور اس چشمۂ فیض سے سیراب ہوتے، شاہ صاحب علم کے سمندر تھے، شاید کوئی فن ایسا ہو جس میں شاہ صاحب کو درک نہ رہا ہو، اس کے ساتھ نہایت اعلی درجہ کے ادیب وشاعر تھے، عبارتیں برجستہ لکھتے، اور ایسی لکھتے کہ بڑے بڑے ادیب وبلیغ غور وفکر کے بعد ایسی عبارت نہ لکھ سکتے۔ شیعہ کے رد میں ’’تحفہ اثنا عشریہ‘‘ لکھی، اس کتاب کے شیعوں کی طرف سے بہت سے جواب لکھے گئے، لیکن ہنوز تشنگی باقی ہے۔

اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ سارے کمالات گونا گو امراضِ شدیدہ کے ساتھ تھے، پچیس سال کی عمر میں کچھ خاص اسباب سے شاہ صاحب کو اتنے سخت امراض نے آگھیرا تھا کہ ان میں سے کوئی ایک مرض طاقتور سے طاقتور آدمی کو بیکار کردینے کے لئے کافی تھا، مگر شاہ صاحب ان سب کا تحمل کرتے ہوئے فیضانِ علم وفضل میں مشغول رہا کرتے۔ شاہ صاحب کی درس گاہِ علم سے ایسے ایسے اساطین اٹھے کہ ان میں ہر شخص ایک ایک امت پر بھاری تھا، شاہ صاحب کے تینوں بھائی شاہ رفیع الدین صاحب، شاہ عبدالقادر صاحب، اور شاہ عبدالغنی صاحب اور ان کے دونوں نواسے شاہ محمد اسحاق صاحب، اور شاہ محمد یعقوب صاحب انہیں کے فیض یافتہ تھے، ان کے علاوہ ان کے داماد حضرت مولانا عبدالحی صاحب، ان کے بھتیجے شہرۂ آفاق عالم ومجاہد حضرت شاہ

اسماعیل شہید، ان کے خلیفہ اکبر اور شہید فی سبیل اللہ حضرت سید احمد شہید، حضرت غلام علی دہلوی، حضرت مفتی الٰہی بخش کاندھلوی، اور دوسرے بہت سے اکابر حضرت شاہ صاحب کے ظلِ عاطفت میں تربیت پاکر آفتاب وماہتاب بنے۔

ہندوستان کا کوئی علمی خاندان ایسا نہ ہوگا جس کا تعلق شاہ عبدالعزیز صاحب سے نہ ہو۔ شاہ صاحب کی وفات ۷/ شوال ۱۲۳۹ھ میں ہوئی، ان کی عمر اس وقت اسی سال تھی۔ رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی:

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی کے اوصاف وکمالات نہ تو محتاج بیان ہیں، اور نہ ہر کسی کی زبان وقلم میں صلاحیت ہے کہ ان کا کچھ حصہ بھی بیان کرسکے، مختصر یہ ہے کہ ہندوستان میں مغلیہ حکومت کا آفتاب جب غروب ہو رہا تھا، اندھیرا پھیل رہا تھا، اور اندیشہ ہو چلا تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی امت بدعت وجہالت اور پستی وغلامی کی اندھیری میں بھٹک کر فنا ہوجائے گی، اس وقت اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ اور حکمتِ بالغہ نے حضرت شاہ صاحب کو حیزِ ہستی میں نمودار کیا۔ انہوں نے قرآن وسنت اور روحانیت اور عمل صالح کا صور اتنی قوت اور بلند آہنگی سے پھونکا، اور ہدایت کی ایسی نورفشاں مشعل روشن کی، کہ مردہ قلوب اور پتھرائی ہوئی آنکھوں میں یکایک زندگی کی لہر اور بینائی کی چمک پیدا ہوگئی، اور حق وہدایت کی راہ جگمگا اٹھی۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب مجددِ وقت تھے، اور آج تک جو برصغیر پاک وہند میں دین اور علمِ دین کی خدمت ہو رہی ہے، انہیں کی تجدید کی روشنی میں ہو رہی ہے۔

شاہ صاحب کی ولادت باسعادت ۴/ شوال ۱۱۱۴ھ میں ہوئی، عمر کا پانچواں سال تھا کہ مکتب میں بٹھا دیئے گئے، ساتویں سال ان کے والد بزرگوار نے ان کو نماز میں کھڑا کیا، اور روزہ رکھوایا، اسی سال کے آخر میں قرآن پاک ختم کیا، اور فارسی شروع کی، دسویں سال شرح جامی پڑھنا شروع کی، پندرہویں سال میں علوم وفنونِ متعارفہ کی تحصیل سے فراغت حاصل کی۔ ۲۹/ برس کے ہوئے تو حرمین کی زیارت کا شوق پیدا ہوا، ۱۱۴۳ھ میں حج کی سعادت حاصل کرکے اگلا سال بھی اسی مقدس سرزمین میں گزارا، طواف وزیارت کے ساتھ ساتھ محدثین سے احادیث کی

روایت واجازت اور مشائخ کی صحبت کے برکات وفیوض حاصل کرتے رہے، بعدازاں مدینہ منورہ کی حاضری کا شرف حاصل کیا۔ سال کے باقی ایام وہیں گزارے، یہاں مزارِ فیض بار کی طرف اکثر متوجہ رہے، اور بڑا فیض حاصل کیا، اور یہاں بھی محدثین سے روایت واجازتِ حدیث اور مشائخ طریقت سے فوائد سلوک حاصل کرتے رہے۔

شیخ ابوطاہر کے ہاتھ سے وہ خرقہ پہنا جو تمام خرقہائے صوفیہ کا جامع ہے، علماءِ حرمین کے ساتھ خوب صحبتیں رہیں، اور اسی سال کے آخر میں دوسرا حج کر کے ۱۱۴۵ھ کے آغاز میں وطن کا قصد کیا، اور جمعہ رجب ۱۱۴۵ھ کو بخیر وعافیت گھر پہونچے۔ شاہ صاحب اپنے ایک رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

> ”حق تعالی کا عظیم ترین احسان اس بندے پر یہ ہے کہ اس کو ”خلعت فاتحیہ“ بخشا گیا، یعنی اس آخری دور کا افتتاح اس سے کرایا گیا، اس سلسلے میں جو کام مجھ سے لئے گئے ہیں، وہ یہ ہیں کہ فقہ میں جو ”مرضی“ (یعنی مقبول) ہے، اس کو جمع کیا گیا، اور فقہ اور حدیث کی ازسرنو بنیاد رکھ کر اس فن کی پوری عمارت تیار کی گئی، اور آنحضرت ﷺ کے تمام احکام وترغیبات اور تعلیمات کے اسرار ومصالح کو اس طرح منضبط کیا گیا کہ اس فقیر سے پہلے کسی نے یہ کام اس طور پر نہیں کیا تھا، ایک کام مجھ سے یہ بھی لیا گیا کہ اہل سنت کے عقائد کو میں نے دلائل وبراہین سے ثابت کیا، اور معقولیت کے شکوک وشبہات کے خس وخاشاک سے ان کو قطعی پاک کردیا، اور ان کی تقریر بحمد اللہ ایسی کی ہے کہ جس کے بعد کسی بحث کی گنجائش ہی نہیں رہتی“۔
>
> حکمت عملی بھی مجھے بھرپور دی گئی ہے، اور کتاب وسنت اور آثار صحابہ سے اس کی تطبیق وتفصیل کی توفیق بھی نصیب ہوئی، ان سب کے سوا مجھے وہ ملکہ عطا فرمایا گیا ہے، جس کے ذریعہ سے میں یہ تمیز کرسکتا ہوں کہ دین کی اصل تعلیم جو فی الحقیقت آنحضرت ﷺ کی لائی ہوئی ہے، وہ کیا ہے؟ اور کون کون باتیں جو بعد میں اس میں اضافہ ہوئی ہیں، کس بدعت پسند فرقے کی تحریف کا نتیجہ ہیں؟۔ (تاریخ دارالعلوم دیوبند۔ ج ۱۔ ص ۸۹)

صاحب نزہۃ الخواطر مولانا عبدالحی لکھنوی نے مفتی عنایت احمد صاحب کاکوروی کا قول نقل کیا ہے کہ:

”ان الشیخ ولی اللہ مثلہ کمثل شجرۃ طوبیٰ اصلہا فی بیتہ وفرعہا

فی کل بیت من بیوت المسلمین ،فما من بیت من بیوت المسلمین وامکنتهم الا فیه فرع من تلک الشجرة لا یعرف غالب الناس این اصلها".الخ

شاہ ولی اللہ کی مثال جنت کے درخت طوبیٰ کی سی ہے، کہ اس کی جڑ تو ان کے گھر میں ہے، لیکن اس کی شاخیں ہر مسلمان کے گھر میں ہے، کسی مسلمان کا گھر اس کی شاخ سے خالی نہیں ہے، گوکہ اکثر لوگ نہیں جانتے کہ اس کی جڑ کہاں ہے؟۔

شاہ صاحب کی وفات ۲۹ رمحرم الحرام ۱۱۷۶ھ میں ہوئی۔

ماخذ: المآثر۔اپریل، مئی، جون (۱۹۹۶ء)

☆☆☆☆☆☆

محدث کبیر کی اسناد حدیث

اب تک جو سلسلہ سند بیان کیا گیا اس میں تمام علما و اساتذہ ہندوستانی ہیں، یہ سلسلہ ہندوستان کی روایتِ حدیث کا گویا سلسلۃ الذہب ہے، ان میں کا ہر فرد معتبر اور قابلِ اعتماد ہے، بلکہ سچ پوچھئے تو اس ملک میں گرتی ہوئی مسلمانوں کی حکومت کے بعد اسی سلسلے کے علما سے اللہ تعالی[نے] حفاظتِ دین اور نصرتِ سنت و شریعت کا کام لیا ہے۔ ان حضرات نے درس و تدریس، تصنیف و تالیف اور مردم سازی ہر اعتبار سے دین کی خدمت کی۔ اللہ تعالی نے ان حضرات کی مساعی کو قبول فرمایا، اور آج تک سنت اور شریعت کا اجالا ہندوستان و پاکستان کے طول و عرض میں پھیلا ہوا ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی پر سلسلۂ اسناد کا یہ حصہ جو ہندوستانی علما پر مشتمل ہے، مکمل ہو جاتا ہے، اس کے بعد شاہ صاحب کو اجازتِ روایت مدینہ طیبہ کے ایک عالم و محدث حضرت شیخ ابو طاہر محمد بن ابراہیم بن حسن کردی مدنی سے حاصل ہے۔ یہاں سے سلسلۂ اسناد ہندوستان کے باہر نکل جاتا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اپنے رسالہ ''الارشاد الٰی مہمات الاسناد'' میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نے ''العجالۃ النافعہ'' میں، شیخ محسن ترہتی نے ''الیانع الجنی'' میں، اور عصر حاضر میں حضرت مولانا عاشق الٰہی بلند شہری ثم مدنی مدظلہ نے ''العقانید الغالیہ من الاسانید العالیہ'' میں اس سند کو تفصیل سے ذکر کیا ہے، شاہ صاحب کے آگے سند کا سلسلہ یوں ہے۔

(۱) شیخ ابو طاہر محمد بن ابراہیم (۲) شیخ ابراہیم بن حسن الکردی (۳) شیخ احمد القشاشی (۴) شیخ احمد بن عبدالقدوس ابوالمواہب الشناوی (۵) شیخ شمس الدین محمد بن احمد بن محمد الرملی (۶) شیخ الاسلام زین الدین زکریا بن محمد ابو یحییٰ الانصاری (۷) شیخ الاسلام الحافظ ابوالفضل

شہاب الدین احمد بن علی بن حجر العسقلانی (۸) شیخ ابراہیم بن احمد التنوخی (۹) شیخ ابوالعباس احمد بن ابی طالب الحجاز (۱۰) شیخ سراج الدین الحسین بن المبارک الزبیدی (۱۱) شیخ ابوالوقت عبدالاول بن عیسیٰ بن شعیب السنجر ی الہروی (۱۲) شیخ جمال الاسلام ابوالحسن عبدالرحمان بن المظفر الداؤدی (۱۳) شیخ ابومحمد عبداللہ بن احمد بن حمویہ السرخی (۱۴) شیخ ابوعبداللہ محمد بن یوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفربری (۱۵) امیر المومنین فی الحدیث ابوعبد محمد بن اسماعیل بن ابراہیم البخاری (رضی اللہ عنہم اجمعین) (الیانع الجنی)

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنے رسالہ ''انسان العین فی مشائخ الحرمین'' میں اپنے چند مشائخ کا تذکرہ کیا ہے، ہم اسی کی روشنی میں سند کے اندر آئے ہوئے کچھ مشائخ کا تذکرہ تحریر کرتے ہیں۔

(۱) شیخ ابوطاہر محمد بن ابراہیم کردی المدنی: (متوفی ۱۱۴۵ھ)

شیخ ابوطاہر کو اوائل عمر ہی سے علم کا بے حد شغف اور علما سے بہت انس تھا، کتب عربیہ کی تعلیم آپ نے سید احمد ادریس مغربی سے حاصل کی۔ فقہ شافعی کی تحصیل شیخ طولونی مصری سے کی، اور معقولات کا استفادہ اپنے وقت کی متبحر عالم منجم باشی سے کیا، اور علم حدیث کی سماعت وقرأت اپنے والد بزرگوار شیخ ابراہیم بن حسن کردی کے حضور کی، والد بزرگوار کے بعد شیخ حسن عجیمی سے بہت کچھ استفادہ کیا، پھر شیخ احمد نخلی اور شیخ عبداللہ بن سالم بصری کی خدمت میں پہونچے۔ شیخ عبداللہ سے شمائل النبی ﷺ پڑھی، اور انہیں سے مسند احمد دو ماہ سے کم عرصے میں سنی۔ ان کے علاوہ آپ وقتاً فوقتاً حرمین شریفین میں باہر سے آنے والے علما ومشائخ سے بھی بہت استفادہ کیا، ان میں ایک شیخ عبداللہ لاہوری تھے، جن سے آپ نے ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کی کتابیں پڑھیں، شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی کتابیں بھی انہیں سے پڑھیں، شیخ سعید کوکنی سے بھی آپ نے بعض عربی کتابیں اور فتح الباری کا چوتھائی حصہ پڑھا۔

آپ سلفِ صالحین کے تمام اوصاف مثلاً تقوی، عبادت، علمی شغف، بحث وتمحیص میں انصاف پسندی سے متصف تھے، جب آپ سے کسی مسئلہ میں رجوع کیا جاتا تو آپ جب تک پورا غور وفکر نہ کرلیتے، اور کتابوں سے اس کی تحقیق نہ کرلیتے، جواب نہ دیتے۔ آپ اس قدر

رقیق القلب تھے کہ جب بھی کوئی ایسی حدیث جس سے قلب میں نرمی اور گداز پیدا ہو، پڑھی جاتی تو بے اختیار آپ کی آنکھیں پرنم ہو جاتیں، لباس وغیرہ میں کوئی تکلف نہ تھا، اپنے تلامذہ اور خدام سے بھی تواضع سے پیش آتے۔

صحیح بخاری کی قرأت کے دوران جب روایات حدیث اور فقہ کے اختلاف سامنے آتے تو شیخ ابوطاہر فرماتے کہ یہ تمام اختلافات سرور کائنات ﷺ کی ''جامعیت کبریٰ'' کے آثار ہیں، جو اپنے اندر کونین کے اضداد و موافقات کو سموئے ہوئے ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ ایک نہایت گہرا نکتہ ہے، جس پر تدبر کرنا چاہئے۔

ایک دن احوالِ صوفیہ پر گفتگو ہو رہی تھی، تو شیخ ابوطاہر نے فرمایا کہ میں صوفیا کے بارے میں کچھ کہتے ہوئے بہت ڈرتا ہوں، اگرچہ میرے بعض اسلاف بعض صوفیہ کے بارے میں ناقدانہ رائے رکھتے ہیں، مگر جہاں تک میرا تعلق ہے میرے دل میں ان کے لئے تنقید و تردید کا معمولی جذبہ بھی موجود نہیں ہے۔

اس موقع پر انہوں نے دو قصے سنائے، ان دونوں میں ہمارے زمانے کے ان لوگوں کے لئے جو ذرا سا شوشہ پا کر بے تأمل بزرگوں اور علما پر طعن کرنے لگتے ہیں، بہت کچھ نصیحت کا سامان ہے۔ لوگوں پر زبانِ طعن کھولنے سے پہلے ان کے احوال و مقامات کو پہچاننے کی کوشش کرنی چاہئے، ان کے عذروں کا سراغ لگانا چاہئے، نہ جانے کون کس مرتبہ کا آدمی ہو؟۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں آپ نے ایک قصہ سنایا کہ ''شیخ شاذلی میرے والد سے کچھ اختلاف رکھتے تھے، یہ بات ان کی طرف سے میرے دل میں کھٹکتی تھی، اسی اثنا میں ان کا انتقال ہو گیا، ایک عرصہ کے بعد جب انہیں کسی وجہ سے قبر سے باہر نکالا گیا تو اسی طرح صحیح و سالم تھے، جیسے آج سوئے ہیں بس کسی پر کسی عارف سے اختلاف کی وجہ سے طعن و تشنیع نہیں کرنی چاہئے۔''

یہاں انہوں نے مزید فرمایا کہ شیخ محی الدین بن عربی نے اس سلسلے میں ایک عجیب و غریب وصیت فرمائی ہے، یہ کہہ کر انہوں نے شیخ ابن عربی کے اپنے قلم سے لکھا ہو ''فتوحات'' کا نسخہ نکالا، اور اس میں سے ''باب الوصیۃ'' پڑھ کر سنایا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ اکبر فرماتے ہیں

کہ ’’میں ایک شخص سے اس لئے سے عداوت رکھتا تھا کہ وہ شیخ ابومدین مغربی پر طعن وتشنیع کرتا تھا، جبکہ میں شیخ مغربی کی مقبولیت و بزرگی کا معترف تھا، ایک دن سرکار دو عالم ﷺ کو خواب میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ تمہیں فلاں شخص سے کیوں بغض ہے؟ میں نے عرض کیا، اس لئے کہ وہ ابومدین سے عداوت رکھتا ہے، جبکہ میں انہیں بزرگ سمجھتا ہوں، آپ نے فرمایا کہ کیا وہ اللہ اور اس کے رسول (ﷺ) سے محبت نہیں رکھتا؟ میں نے عرض کی، رکھتا ہے، فرمایا گویا تمہیں ابومدین سے اس کے بغض کی بنا پر عداوت ہے لیکن میرے محبّ ہونے کی حیثیت سے الفت نہیں۔ شیخ اکبر فرماتے ہیں، اس کے بعد میں نے اللہ کے حضور اس کے بغص سے توبہ کی، اور اس شخص کے گھر گیا، اسے معذرت کے ساتھ سارا واقعہ سنایا، اور ایک قیمتی کپڑا اس کی نذر کر کے اسے راضی کیا۔ اس کے بعد میں نے ابومدین سے اس کی ناراضگی کا سبب پوچھا، اس نے جو وجہ بتائی وہ ایسی نہ تھی کہ اس کی بنا پر ابومدین سے عداوت رکھی جائے، میں اسے حقیقت حال سمجھائی، جس پر اس نے خدا تعالی سے توبہ کی، ابومدین کے بارے میں طعن وتشنیع سے رجوع کرلیا، اس طرح سب کے دلوں میں الفتِ نبی کی برکات جاری ساری ہوگئیں۔ والحمدللہ علیٰ ذالک

جس روز شاہ صاحب کو وطن واپس ہونا تھا، اور وہ آخری ملاقات وکلام کے لئے حضرت شیخ کی خدمت میں حاضر ہوئے اس وقت بے اختیار شاہ صاحب کی زبان پر یہ شعر آ گیا۔

نسیت کل طریق کنت اعرفه
الا طریقاً یو دینی لر بعکم

میں تیرے گھر کی طرف جانے والے راستے کے علاوہ سب راستے جنہیں میں جانتا پہچانتا تھا، بھول گیا۔ یہ شعر سنتے ہی شیخ ابوطاہر مدنی پر گریہ طاری ہوگیا، اور بہت متاثر ہوئے۔ آپ کا وصال رمضان المبارک ۱۱۴۵ھ کو ہوا۔

(۲) شیخ ابراہیم بن حسن کردی: (متوفی ۱۰۷۱ھ)

آپ عالم وعارف تھے، فقہ شافعی، حدیث اور عربی ادب میں مہارت کاملہ رکھتے تھے، ان تمام علوم میں آپ کی تصانیف موجود ہیں۔ آپ نے اپنے وطن میں علم کی تکمیل فرمائی، پھر حج کے ارادے سے نکلے اور تقریباً دو سال تک بغداد میں مقیم رہے، اس کے بعد آپ نے شام میں

چار سار سال قیام فرمایا، پھر مصر ہوتے ہوئے حرمین شریفین تشریف لائے، اور شیخ احمد قشاشی سے ملاقات کی، دونوں کے درمیان گہرے روابط اور مستحکم تعلقات قائم ہو گئے۔ شیخ ابراہیم کردی نے شیخ قشاشی سے حدیث کی روایت کی، ان سے خرقہ پہنا، اور ان کی صحبت کے فیض سے اعلیٰ کمالات پر فائز ہوئے۔ آپ فارسی، کردی، ترکی اور عربی سب زبانوں کے ماہر تھے، آپ ذہانت وذکاوت، تبحر علم، زہد وانکسار، صبر وحلم اور ہمت وحوصلہ وغیرہ اوصافِ حمیدہ سے آراستہ تھے۔

شیخ ابوطاہر کا بیان ہے کہ بادشاہ روم کا استاذ جسے وہاں کے لوگ ''خوجہ'' کہتے ہیں، مدینہ منورہ کی زیارت کو آیا، اور علما واحباب کی ایک کثیر جماعت کے ساتھ شیخ ابراہیم کی خدمت میں حاضر ہوا، ملاقات کے دوران اس نے شیخ سے کہا کہ میں نے شام میں ایک کھلم کھلا بدعت دیکھی، جس کا قلع قمع کرنے میں مَیں نے انتہائی کوشش سے کام لیا۔ شیخ فرمایا کہ وہ بدعت کیا تھی؟ کہنے لگا مساجد میں ذکر بالجہر، شیخ نے یہ آیت پڑھی۔ ''**ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها**'' اور اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہے؟ جو اللہ کی مسجدوں میں نام خدا لینے سے روکے، اور ان کی ویرانی کی کوشش کرے۔

خوجہ کا رنگ متغیر ہو گیا، وہ نہایت مشکل میں پڑ گیا ''فتاویٰ قاضی خاں'' وغیرہ سے فقہ کی چند جزئیات جو لکھ کر لایا تھا، جیب سے نکالیں، اور شیخ کے ہاتھ میں تھما دیں۔ شیخ نے فرمایا کہ اگر تقلید کی بات ہے تو میں کسی کا مقلد ہوں، اور آپ کسی اور کے۔ اس لئے اس صورت میں آپ کے دلائل تسلیم کر لینا میرے لئے ضروری نہیں، اور اگر تحقیق مطلوب ہے تو بندہ حاضر ہے۔ حضرت شیخ نے بہت جلد ایک مدلل رسالہ تحریر فرمایا، اور خوجہ کے شبہات کے مسکت جوابات دیئے، چونکہ شیخ کے احباب نے خوجہ کے تغیر مزاج کو دیکھ لیا تھا، اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ وہ دولت عثمانیہ میں بلند رتبے پر فائز ہے، اس لئے انہوں نے شیخ سے عرض کیا کہ اس قدر تردید مناسب نہیں ہے، شیخ نے کہا کہ ''حق بات کہنے سے نہیں ٹلنا چاہئے''۔

شیخ ابراہیم سادہ مزاج اور پاکباز عالم تھے، خود پسند، فقہا اور صوفیہ کی طرح بڑے بڑے عمامے، لمبی لمبی آستینیں اور پھٹے پرانے نمائشی لباس نہیں پہنتے تھے، بلکہ اہل حجاز کی طرح متوسط درجے کا لباس پہنتے تھے، جو مختصر سی پگڑی، اون کی دھاری دار عبا اور بڑے رومال پر مشتمل

ہوتا، آپ محفل میں نمایاں جگہ بیٹھنے، اور گفتگو میں پہل کرنے کو پسند نہیں کرتے تھے، اگر ان سے کوئی کسی کے بارے میں سوال کرتا تو توقف فرماتے، یہاں تک کہ تحقیق وانصاف کے ساتھ اس اشکال کو حل کر دیتے، آپ کی مجلس نمونۂ جنت تھی۔

آپ کی تاریخ وفات اس زمانے کے ایک خطیب نے ان الفاظ میں نکالی ہے۔

و اللہ انا علی فراقک یا ابراھیم لمحزونون۔

۱۰۷۱ھ

(۳) شیخ احمد قشاشی: (متوفی ۱۰۷۱ھ)

آپ محمد بن یونس القشاشی کے فرزند ارجمند ہیں، آپ کو قشاشی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اپنے آپ کو پوشیدہ رکھنے کی غرض سے مدینہ منورہ میں قشاشہ فروشی کی دوکان کیا کرتے تھے، قشاشہ پرانے سامان کو کہتے ہیں، مثلاً دواتیں، پرانے جوتے، اور اسی طرح کی دوسری اشیاء۔ آپ کے والد بزرگوار محمد مدنی بھی عالم اور مرد صالح تھے، شیخ احمد قشاشی علمِ حقیقت وشریعت کے امام تھے، حقائق معرفت کے بارے میں آپ کی گفتگو آیات واحادیث سے مدلل ہوتی تھی، کئی مشائخ کی صحبت میں رہے، اور خرقۂ خلافت اپنے والد سے حاصل کیا، مگر انہیں گوہر مقصود شیخ احمد شناوی سے حاصل ہوا، اسی لئے انہوں نے خود کو انہیں کی طرف منسوب کیا۔

شیخ قشاشی کی زندگی عین سنت کے مطابق تھی، تکلف سے خالی، اور سراپا اعتدال، آپ امراء کے یہاں کبھی نہیں جاتے تھے، اور اگر وہ خود ان کی زیارت کو آتے تو خوش خلقی اور بشاشت سے ان کے ساتھ ملاقات کرتے، اور ہر ایک سے اس کی قدر ومنزلت کے موافق سلوک فرماتے، قوم کے سردار کی بہت عزت فرماتے۔ آپ نیک بات کی بڑی نرمی کے ساتھ تلقین فرماتے، اور زیارت کرنے والوں کو نصیحت کے بغیر جانے نہ دیتے۔

شیخ عیسیٰ مغربی نے آپ کے بارے میں کہا کہ ”جب بھی میں شیخ قشاشی کی محفل سے اٹھا تو دنیا میری نظروں میں حقیر ترین اور میرا نفس انتہائی ذلیل ہوتا تھا، خواہ میں کتنی بار بھی ان کے پاس حاضر ہوتا، میرا تأثر اپنی جگہ قائم رہتا“۔

آپ نے ۱۹/ ذی الحجہ ۱۰۷۱ھ میں انتقال فرمایا۔ رحمہ اللہ تعالی

(۴) شیخ احمد شناوی: (متوفی ۱۰۲۸ھ)

آپ علی بن عبدالقدوس بن محمد عباس شناوی کے فرزند ہیں، آپ کے آباء واجداد اولیائے کبار ہوئے ہیں، شیخ عبدالوہاب شعراوی نے ان کے کچھ حالات لکھے ہیں، آپ علوم شریعت وطریقت کے جامع تھے، علم حدیث شیخ شمس الدین رملی، اور اپنے والد بزرگوار، سید غضنفر اور شیخ محمد بن ابی الحسن بکری سے حاصل کیا، اور اپنے والد بزرگوار سے خلافت پائی۔ ان کی صحبت کے بعد سید صبغۃ اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور ان کے ہاتھوں بھی خرقۂ خلافت پہنا، آپ ان کی صحبت سے درجات عالیہ پر پہونچ کر ان کے خلیفہ بنے۔

آپ کا وصال ۱۰۲۸ھ میں ہوا، جنت البقیع میں مدفون ہوئے۔

(۵) شیخ شمس الدین رملی: (متوفی ۱۰۰۴ھ)

محمد بن احمد حمزہ شمس الدین رملی اپنے عہد میں مصر کے نامور فقیہ تھے، فتاوی کے سلسلے میں مرجع امام تھے، ان کو ''شافعی صغیر'' کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ آپ کی نسبت رملہ کی طرف ہے، لیکن آپ کی پیدائش اور وفات دونوں قاہرہ میں ہوئی ہے، آپ نے بہت سی شرحیں اور حواشی لکھے ہیں، ان میں ''نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج'' مشہور ہے۔ ''فتاوی شمس الدین رملی'' بھی معروف ہے۔ ۱۰۰۴ھ میں انتقال فرمایا۔ (الاعلام للزرکلی ۶/۲۲۵)

(۶) شیخ الاسلام زکریا انصاری: (متوفی ۹۲۵ھ)

مشہور شافعی قاضی وعالم اور حافظ حدیث تھے، ۸۲۳ھ میں مصر میں پیدا ہوئے، قاہرہ میں تعلیم پائی، ابتدا میں بہت غریب تھے، اکثر فاقہ ہوتا تھا، بھوک سے بیتاب ہوتے تو رات میں سبزی فروشوں کے بازار میں جاتے، اور گرے پڑے خربوزوں کے چھلکے اٹھالیتے اور انہیں دھوکر کھالیتے۔ بعد میں جب ان کے علم وفضل کا شہرہ ہوا تو اللہ تعالی نے خوب دولت وثروت عنایت فرمائی، انہوں نے اپنی دولت کا خوب فائدہ اٹھایا، ایک بڑا کتب خانہ بنایا، جس میں عمدہ اور نادر کتابیں جمع کیں، اس کے علاوہ اہل علم کی بہت مدد کیا کرتے تھے۔ بادشاہ وقت نے انہیں قاضی القضاۃ بنانا چاہا، انہوں نے شدت سے انکار کردیا، پھر بہت اصرار کے بعد اس منصب کو قبول کرلیا، مگر انہیں محسوس ہوا کہ بادشاہ بعض امور میں جادۂ حق سے منحرف ہے، انہوں نے نصیحت کی

اورظلم سے باز رہنے کی تلقین کی، اس پر بادشاہ ناراض ہوگیا، اور انہیں معزول کردیا، یہ پھر اپنے علمی مشاغل کی طرف لوٹ آئے، ان کی تصانیف بہت ہیں۔

۴؍ذی الحجہ ۹۲۵ھ میں وصال ہوا۔ (الاعلام ۳/۸۰)

(۷) حافظ الدنیا شیخ الاسلام احمد بن علی بن حجر عسقلانی: (متوفی ۸۵۲ھ)

احمد بن علی نام، ابوالفضل کنیت، شہاب الدین لقب ہے، ابن حجر کے نام سے معروف ہیں۔ حافظ سخاوی نے لکھا ہے کہ آپ کے سلسلہ نسب میں کوئی صاحب اس نام کے تھے انہیں طرف یہ نسبت ہے۔ (الضوء اللامع ۲/۳۶)

انہیں عسقلانی بھی کہا جاتا ہے، کیوں کہ آپ کے آباء واجداد فلسطین کے ساحلی علاقہ میں ”عسقلان“ نامی ایک بستی میں آباد تھے، پھر وہ لوگ مصر میں منتقل ہوگئے، مصر ہی میں حافظ ابن حجر کی ولادت ہوئی۔

حافظ موصوف کی ولادت ۲۲؍شعبان ۷۷۳ھ کو ہوئی، دوسال کی عمر ہوئی تو والدہ کی وفات ہوگئی، اور چارسال کی عمر کو پہونچے تو والد بھی داغ یتیمی دے گئے، علوم کی تحصیل مصر میں کی، پھر مکہ مکرمہ حاضری ہوئی، وہاں بھی استفادہ کیا۔

قوتِ حفظ اور ذکاوت وذہانت خداداد تھی، مکتبی تعلیم کے دوران ہی علم اسماء الرجال سے دلچسپی پیدا ہوئی، اور رواۃِ حدیث اور ان کے حالات کا اچھا خاصا ذخیرہ حافظہ میں محفوظ ہوگیا، ۲۰؍سال کی عمر میں حدیث سے دلچسپی پیدا ہوئی، لیکن اس کی طرف پورا انہماک اور بالکلیہ انقطاع ۲۳؍سال کی عمر میں ہوا، پھر تو وہ کیفیت ہوئی کہ:

ما ہر چہ خواندہ ایم فراموش کردہ ایم
الا حدیثِ یار کہ تکرار می کنیم

ہم جو کچھ پڑھا لکھا تھا یکسر فراموش کردیا ہے، بس ایک ”حدیث یار“ ہے کہ اسی کو دہرائے جارہے ہیں۔

دس سال تک اس وقت کے سب سے بڑے شیخ الحدیث حافظ زین الدین عراقی سے کسبِ فیض کرتے رہے۔ حافظ صاحب کے تلامذہ بھی بہت ہیں، اور ان کی تصنیفات بھی بہت

ہیں، اور سب کی سب اعلی پایہ کی، نہایت مستند اور محقق، علم حدیث کا کوئی طالب علم ان کی کتابوں سے بے نیاز نہیں ہوسکتا۔ بخاری شریف کی شرح ”فتح الباری“ لکھ کر اتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے کہ اس کے بارِ احسان سے آج تک علما کی گردنیں جھکی ہوئی ہیں۔

حافظ ابن حجر سرعتِ مطالعہ وقرأت میں بے نظیر تھے، کسی کتاب کو وہ اتنی جلدی پڑھ لیتے کہ عقل حیران ہوجاتی ہے، انہوں نے پوری صحیح بخاری از اول تا آخر دس مجلسوں میں پڑھی تھی، اور یہ مجلس بس ظہر کے بعد سے عصر تک ہوتی تھی، اگر دونوں کا درمیانی وقفہ تین گھنٹے مان لیا جائے تو گویا تیس گھنٹے میں کتاب کی قرأت مکمل ہوئی، اور یہ پڑھنا صرف سرسری نہ تھا، بلکہ فہمِ مطالب اور اخذِ معانی کے ساتھ تھا۔ اسی طرح صحیح مسلم ڈھائی دن میں پڑھی، دمشق میں وہ صرف ستر دن رہے، اس دوران انہوں نے مختلف کتابوں کی تقریباً سو جلدیں پڑھیں، اور صرف پڑھا ہی نہیں، ان کے منتخبات کے نوٹ بھی تیار کرتے رہے۔

علم وفضل کا یہ روشن آفتاب ۲۸؍ ذی الحجہ ۸۵۲ھ کو قاہرہ میں غروب ہوگیا، ان کے جنازہ میں اہل علم کا اتنا بڑا مجمع تھا جس کی نظیر نہیں ملتی، خود بادشاہِ مصر بھی جنازہ میں حاضر تھا، حق تعالی ان کے درجات کو بلند فرمائے۔ (مقدمہ المطالب العالیہ۔ از۔ محدث کبیر الاعظمی)

(۸) شیخ ابراہیم بن تنوخی: (متوفی ۸۰۰)

مشہور عالم تھے، اصلاً رہنے والے بعلبک کے تھے، پھر شام میں منتقل ہوئے، اس کے بعد قاہرہ آگئے تھے۔ ۷۰۹ھ یا ۷۱۰ھ میں پیدا ہوئے، فن تجوید وقرأت کے زبردست امام تھے، فن حدیث میں ابوالعباس الحجار اور دوسرے اکابر علما سے استفادہ کیا، فقہ وحدیث کے بھی امام تھے۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ ”میں ان کی صحبت میں مدتوں رہا ہوں، اور ان سے بہت فوائد حاصل کئے ہیں“۔ اخیر میں نابینا ہوگئے تھے، اور زبان بھی ناصاف ہوگئی تھی۔

جمادی الاول ۸۰۰ھ میں انتقال ہوا۔

(۹) مسند الدنیا شہاب الدین احمد بن ابی طالب الحجار: (متوفی ۷۳۰ھ)

دمشق کے رہنے والے تھے، امام برزالی نے فرمایا کہ ”ان ولادت ۶۲۳ میں ہوئی“ (شذرات الذہب ۶؍۹۳) بخاری شریف انہوں نے شیخ سراج حسین بن المبارک زبیدی سے

۶۳۰ھ میں سنی۔ مولانا عاشق الٰہی بلند شہری نے ''العقانید الغالیہ'' میں لکھا ہے کہ یہ ۶۲۴ھ کے قریب پیدا ہوئے، بلکہ اس سے پہلے، کیوں کہ امام ذہبی نے لکھا ہے کہ ''میں نے ۷۰۶ھ میں ان سے ان کی عمر کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے بتایا کہ ناصر نے جب دمشق کا محاصرہ کیا تھا تو مجھے اچھی طرح یاد ہے''۔ یہ واقعہ ۶۲۶ھ کا ہے، ان کی پیدائش اگر ۶۲۳ھ کی مان لی جائے تو محاصرہ کے وقت ان کی عمر فقط تین برس ہوگی، اتنی چھوٹی عمر کے بچے کو کسی واقعہ کا اچھی طرح یاد رہ جانا قدرے مستبعد ہے، اس لئے اس سے پہلے کی پیدائش تسلیم کی جانی چاہئے۔ بہرحال جو کچھ بھی ہو، ان کا سماع ابن زبیدی سے کم عمری میں ہوا، ابن زبیدی کے علاوہ دوسرے مشائخ اور محدثین سے بھی ان کا سماع ثابت ہے، اور ان حضرات نے انہیں روایتِ حدیث کی اجازت دی ہے۔

انہوں نے بہت طویل عمر پائی، اخیر میں ابن زبیدی کے شاگرد یہی تنہا رہ گئے، سماع کے سو سال کے بعد ۷۳۰ھ میں ان کا وصال ہوا۔ ۷۰۶ھ میں ان کی شہرت کا آغاز ہوا، اس کے بعد بکثرت علما نے ان سے بخاری شریف کا سماع کیا۔ شیخ موصوف امی تھے، جب تلامذہ کے ہجوم سے فرصت پاتے تو پتھر کاٹنے والوں کے ساتھ پہاڑوں میں چلے جاتے، اور پتھر کاٹتے رہتے، اس مناسبت سے انہیں ''حجار'' کہا جاتا ہے۔ بسا اوقات اسی حال میں طلبہ ان کی خدمت میں حاضر ہو جاتے، وہ انہیں پڑھنے کا حکم دیتے، طلبہ حدیث سنانے لگتے۔ حافظہ کا یہ عالم تھا کہ اگر کوئی طالب علم حدیث کی سند میں کچھ ادھر ادھر کر دیتا تو آپ فرماتے کہ میں نے اس طرح نہیں سنا ہے، پھر اصل سند سنا کر اس کی تصحیح کرتے۔ (شذرات الذہب ۲/۹۳)

شیخ حجار کو ان کی سندِ عالی کی وجہ سے متعدد شہروں اور ملکوں میں نہایت اعزاز و اکرام کے ساتھ دعوت دی گئی، اور لوگوں کی درخواست پر قاہرہ، مصر، حماۃ، بعلبک، حمص وغیرہ تشریف لے گئے، ستر مرتبہ سے زیادہ انہوں نے اپنے تلامذہ کو بخاری شریف سنائی۔ حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ ''امام زبیدی سے ان کے سماع کا پتہ لوگوں کو ۷۰۶ھ میں چلا، اس سے محدثین کو بہت خوشی ہوئی، پھر تو ان سے بخاری شریف تقریباً ساٹھ مرتبہ پڑھی گئی''۔ اپنے بارے میں حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ ''ہم نے بھی ان سے دار الحدیث الاشرفیہ میں تقریباً پانچ سو اجزاء کی سماعت و اجازت کا شرف حاصل کیا ہے، اور ان سے مصر و شام کے اتنے لوگوں نے استفادہ کیا جن کا شمار

نہیں ہوسکتا۔

شیخ بہت خوبصورت اور وجیہہ تھے، طبیعت بہت پاکیزہ پائی تھی، اور ہوش وحواس اور طاقت اخیر تک قائم رہی، حالانکہ ان کی عمر سو تو یقیناً تھی، کیوں کہ ۶۳۰ھ میں امام زبیدی سے انہوں نے بخاری شریف کی سماعت کی، اور ۹؍صفر ۷۳۰ھ کو انہوں نے بخاری شریف سنائی، جس میں مَیں شریک تھا''۔ والحمدللہ (البدایۃ والنہایۃ ۱۵۰/۱۴)

حافظ ذہبی فرماتے ہیں کہ جس دن ان کا انتقال ہوا ہے اس دن بھی بخاری شریف سنائی تھی (شذرات الذہب ۹۳/۲) حافظ سخاوی نے ''فتح المغیث'' میں لکھا ہے کہ ان سے ایک لاکھ یا اس سے زیادہ لوگوں نے بخاری شریف کی سماعت کی ہے۔

۲۵؍صفر ۷۳۰ھ کو دمشق میں انتقال ہوا۔

(۱۰) شیخ سراج الدین حسین بن المبارک الزبیدی: (متوفی ۶۳۱)

ابوعلی حسین بن ابی بکر المبارک زبیدی ثم بغدادی نیک وصالح شیخ تھے، حنفی تھے، بہت سے علوم کے ماہر اور فاضل تھے۔ (البدایۃ والنہایۃ ۱۳۳/۱۳)

''الجواہر المضیئہ فی طبقات الحنفیہ'' میں شیخ عبدالقادر قرشی لکھتے ہیں کہ ''انہوں نے ابوالوقت عبدالاول سنجری سے حدیث کی سماعت کی، طویل عمر پائی، ان سے تلمذ کی وجہ سے چھوٹی عمر والے بھی بڑوں کی صف میں آگئے۔ میں نے امام نووی کی تحریر دیکھی ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ یہ ثقہ تھے۔ ۲۴؍صفر ۶۳۱ھ میں انتقال ہوا (۲۱۶/۱) ولادت ۵۴۶ھ میں ہوئی تھی (شذرات)

مولانا عاشق الٰہی بلندشہری فرماتے ہیں کہ حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ۔ ص ۱۴۱۳ میں ان کا سن وفات ۶۲۹ھ لکھا ہے، لکھتے ہیں ''**وفیہا توفی..... والامام المسند ابو علی الحسین بن المبارک بن محمد بن الزبیدی البغدادی الحنفی**''۔ نیز حافظ ابن کثیر نے بھی ''البدایۃ والنہایۃ'' میں ۶۲۹ھ میں لکھا ہے، لیکن بظاہر صحیح وہی ہے جو حافظ قرشی نے لکھا ہے، کیوں کہ ابن کثیر نے شیخ حجار کے تذکرہ میں خود لکھا ہے کہ انہوں نے زبیدی سے بخاری کی سماعت ۶۳۰ھ میں کی ہے۔ (العقانید ۱۴۵) ''شذرات الذہب'' میں حافظ ابن عماد حنبلی نے بھی ۶۳۱ھ میں لکھا ہے، البتہ تاریخ ۱۳؍صفر بتلائی ہے۔ (شذرات الذہب ۱۴۴/۵)

شیخ حجار اور شیخ زبیدی دونوں حنفی محدث ہیں، علامہ سخاوی نے ”الضوء اللامع“ اور ”التبر المسبوک“ میں لکھا ہے کہ بدرالدین عینی کی روایت ابن الکشک سے، ان کی حجار سے، ان کی زبیدی سے ایک لطیف اسناد ہے، کیوں کہ چاروں حنفی ہیں۔ اور ابن کثیر نے ”بدایہ“ میں اور حافظ ذہبی نے ”تذکرۃ الحفاظ“ میں تصریح کی ہے کہ حسین بن مبارک حنفی ہیں۔ (العقانید ۱۴۵)

لیکن صاحبِ شذرات نے انہیں حنبلی لکھا ہے، اور لکھتے ہیں کہ ”قرأ القرآن بالروایات وتفقه فی المذهب وافتی وکانت له معرفة حسنة وصنف تصانیف منها ”کتاب البلغه فی الفقه“ وله منظومات فی اللغة والقرأت وکان فقیهاً فاضلاً دیناخیراحسن الاخلاق متواضعاً وحدث بغداد ودمشق وحلب وغیرها من البلاد وسمع منه امم وروی منه خلق کثیر من الحفاظ وغیرهم ۔ (شذرات الذہب ۵/۱۴۴)

قرآن کو مختلف روایات سے پڑھا، فقہ میں مہارت حاصل کی، اور فتوی دیتے رہے، انہیں علم ادب میں اچھا درک تھا، متعدد کتابیں لکھیں، فقہ میں ایک ”کتاب البلغہ“ تصنیف کی، فن لغت، اور قرأت میں کئی نظمیں لکھیں، فقیہ تھے، صاحب فضل وکمال تھے، اچھے دین دار، بااخلاق، متواضع تھے۔ بغداد، دمشق اور حلب وغیرہ میں حدیث کا درس دیا، ان سے بہت سارے لوگوں نے حدیث پڑھی، اور حفاظ حدیث کی ایک بڑی تعداد نے ان سے حدیث کی روایت کی۔

(۱۱) شیخ ابوالوقت عبدالاول عیسیٰ السنجری: (متوفی ۵۵۳ھ)

حافظ ذہبی ان کے متعلق لکھتے ہیں:

”مسندالدنیا ابو الوقت عبدالاول بن عیسیٰ بن شعیب السنجری ثم الهروی المالینی الصوفی الزاهد سمع الصحیح ومسند الدارمی وعبدبن حمید من جمال الاسلام الداؤدی فی سنة خمس وستین واربع سنة.

شیخ عبدالاول صوفی زاہد تھے، صحیح بخاری اور مسند دارمی اور مسند عبد بن حمید شیخ جمال الاسلام داؤدی سے ۴۶۵ھ میں پڑھی۔ بغداد تشریف لائے تو خلقت کا ہجوم ہوگیا، بہت نیک، متواضع اور محبت کرنے والے بزرگ تھے، نیک سیرت، پختہ دین دار تھے، روایت حدیث سے

خاص شغف تھا۔ ۶؍ذی القعدہ ۵۵۳ھ میں وصال ہوا۔ (العبر فی خبر من غبر ۱۵۱)

ابن شہبہ نے ”تاریخ الاسلام“ میں لکھا ہے کہ ان کے والد انہیں ہرات سے بوشیخ لے آئے، وہاں انہوں نے صحیح بخاری اور دوسری بعض کتابیں شیخ جمال الاسلام داؤدی سے سماعت کیں، آخر عمر میں حج کا ارادہ کیا، اور اس کے لئے اسباب مہیا کر لئے تھے لیکن مقدر نہ تھا، انتقال ہوگیا۔ آخری بات جو ان کی زبان مبارک سے ادا ہوئی، یہ آیت تھی۔ ”**یالیت قومی یعلمون بما غفرلی ربی واجعلنی من المکرمین** (یٰس). اے کاش میری قوم کو معلوم ہو جاتا کہ میرے رب نے میری مغفرت فرمادی، اور مجھے معزز لوگوں میں شامل کر دیا ہے۔ (شذرات الذہب ۱۶۶/۴)

(۱۲) شیخ ابوالحسن عبدالرحمان بن مظفر داؤدی جمال الاسلام: (متوفی ۶۴۷ھ)

حافظ ذہبی ۴۶۷ھ کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ:

”**جمال الاسلام عبدالرحمان بن محمد بن المظفر البوشیخی شیخ خراسان علماً وفضلاً وجلالةً وسنداً روی الکثیر عن ابی محمدبن حمویه وهو آخر من حدث عنه وتفقه علی القفال المروی ابی الطیب الصلعوکی وابی حامد الاسفرائینی وتوفی فی شوال وله اربع وتسعون سنة**“. (العبر فی خبر من غبر ۲۶۴/۳)

شیخ جمال الاسلام علم وفضل، جلالت قدر اور سند کے لحاظ سے خراسان کے شیخ ہیں، ابومحمد بن حمویہ سے بکثرت روایت کی، اور وہ ان کے آخری تلمیذ ہیں، قفال مروزی، ابوطیب صلعوکی اور ابوحامد اسفرائینی کی صحبت میں رہ کر فقہ کی مہارت حاصل کی۔ شوال ۴۶۷ھ میں انتقال ہوا، اس وقت ان کی عمر ۹۴؍سال کی تھی۔

(۱۳) شیخ ابومحمد عبداللہ بن احمد السرخسی: (متوفی ۳۸۱ھ)

عبدالله بن احمد بن حمویه ابومحمد السرخسی، المحدث الثقه روی عن العربری صحیح البخاری وروی عن عیسیٰ بن عمر السمرقندی کتاب الدارمی وروی عن ابراهیم بن خزیم مسند عبد بن حمید وتفسیره،

توفی فی ذی الحجه وله ثمانون سنةً۔ (العبر ۱۷)

شیخ ابومحمد عبداللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی ثقہ محدث ہیں، صحیح بخاری کی روایت انہوں نے شیخ محمد بن یوسف فربری سے کی، اور سنن دارمی عیسیٰ بن عمر سمرقندی سے پڑھی، اور مسند عبد بن حمید اور ان کی تفسیر ابراہیم بن خریم سے پڑھی۔ ذی الحجہ ۳۸۱ھ میں ۸۸/ سال کی عمر میں انتقال ہوا۔

(۱۴) شیخ محمد بن یوسف فربری: (متوفی ۳۲۰ھ)

یہ براہ راست امام بخاری کے شاگرد ہیں، ۲۳۱ھ میں ان کی ولادت ہوئی، انہوں نے امام بخاری سے صحیح بخاری کی سماعت دو بار کی ہے، ایک فربر میں، دوسری بار بخارا میں ۲۵۲ھ میں۔ (فتح الباری ۴/۱)

مشہور ہے کہ امام بخاری سے ان کی کتاب ستر ہزار آدمیوں نے سماعت کی ہے، ان میں آخری فرد جو زندہ رہے، شیخ فربری تھے، لیکن حافظ ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں اس کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ وہ خبر دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی امام بخاری سے روایت کرنے والے آخری فرد ابوطلحہ منصور بن محمد النبر دوی ہیں، ان کی وفات ۳۲۹ھ میں ہوئی، جبکہ شیخ فربری کا انتقال ۳۲۰ھ میں ہوا ہے۔ البتہ بخاری کے تلامذہ میں سے ایک صاحب اور بھی ان کے بعد تک زندہ رہے ہیں، وہ قاضی حسین بن اسماعیل محاملی ہیں، لیکن ان کو ''الجامع الصحیح'' کا سماع حاصل نہیں ہے، بلکہ امام بخاری جب آخری مرتبہ بغداد تشریف لائے تھے تو املا کی چند مجالس انہوں نے منعقد کی تھیں، جس میں یہ شریک ہوئے تھے، جن لوگوں نے محاملی کے طریق سے صحیح بخاری کی روایت کی ہے، ان سے کھلی غلطی ہوئی۔ (فتح الباری ۴/۱)

شیخ فربری ثقہ اور متقی تھے، ان سے بخاری شریف کی سماعت بکثرت لوگوں نے کی ہے، بخاری کے راویوں میں سب سے بہتر اور معتمد یہی ہیں۔

حضرت اقدس محدث کبیر علیہ الرحمہ کو دوسرے طریق سے بھی بخاری شریف کی اجازت حاصل ہے، ان کی قدرے تفصیل اس کے بعد والے شمارہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

ماخذ: المآثر۔ جولائی، اگست، ستمبر (۱۹۹۶ء)

☆☆☆☆☆☆

محدث کبیر کی اسناد حدیث

حضرت محدث کبیر نور اللہ مرقدہ کا ایک سلسلہ سند آپ نے ان کے استاذ حضرت مولانا کریم بخش صاحب سنبھلی علیہ الرحمہ سے امام بخاری تک قدرے تفصیل سے ملاحظہ فرمالیا، اب ہم حضرت کی دوسری سند کی قدرے تفصیل کرنا چاہتے ہیں، اس سلسلہ سند میں آپ کے استاذ حضرت مولانا عبدالغفار صاحب عراقی مئوی نور اللہ مرقدہ ہیں، حضرت نے اپنے اساتذہ میں سب سے زیادہ انہیں سے استفادہ کیا ہے۔ حضرت خود فرماتے ہیں کہ ”ناچیز کو بھی آپ ہی خدمت میں کچھ شد بد حاصل ہوئی ہے“۔ (اعیان الحجاج۔ ج ۲۔ ص ۲۸۳) لیکن صحاح ستہ بجز ترمذی شریف کے ان سے درساً نہیں پڑھی ہے، تاہم ان سے حدیث کی تمام کتابوں کی اجازت آپ کو حاصل ہے۔

حضرت مولانا عبدالغفار صاحب مئوی علیہ الرحمہ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی محدث قدس سرہ کے شاگرد ہیں، حدیث کی کتابیں انہوں نے حضرت گنگوہی سے پڑھی ہیں، اور ”مسلسلات“ کی اجازت انہیں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ سے، نیز حضرت مولانا عبدالحق صاحب الہ بادی ثم المکی شیخ الدلائل [۱] سے بھی ہے۔ چنانچہ انہوں نے ”رسالۃ الاوائل“ میں اجمالاً اس طرح ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں:

> ”قد اجازنی الشیخ المذکور مولانا عبدالغفار مشافھۃ بجمیع ما تصح لہ روایتہ عن شیوخہ مولانا رشید احمد الکنکوھی ومولانا اشرف علی التھانوی ومولانا عبدالحق وغیرھم رحمھم اللہ عن کتب الصحاح والجوامع والسنن والمسانید والمسلسلات وغیر ھا من مجامیع الحدیث

والاوراد والاذکار وغیرھا''.

یعنی مجھ کو حضرت مولانا عبدالغفار صاحب نے کتب صحاح، جوامع، سنن، مسانید، مسلسلات، اوران کے علاوہ حدیث اوراوراد واذکار کے دوسرے مجموعے، جن کی روایت کی اجازت انہیں ان کے شیوخ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا عبدالحق صاحب الہ بادی وغیرہ (رحمہم اللہ) سے ہے، ان سب کی اجازت مجھے زبانی عطا فرمائی ہے۔

اس سند کی کسی قدر تفصیل ذکر کرنی مناسب ہے، گوکہ اس سند میں حضرت گنگوہی اور حضرت تھانوی بہت معروف ومشہور ہیں، ان کے ذکر کی چنداں حاجت نہیں ہے، لیکن جس طرح اور مشائخ کا اس ترتیب میں ذکر آیا ہے، اس کا تقاضہ ہے نیز یہ کہ بزرگوں اور اللہ والوں کا ذکر باعثِ برکت ہوتا ہے، اس لئے پچھلے انداز پر سبھی حضرات کا تعارف تحریر کردینا مناسب ہے۔

حضرت مولانا عبدالغفار صاحب عراقی مئوی:

مولانا عبدالغفار صاحب کا دادیہالی خاندان اصلاً قاسم آباد ضلع غازی پور کا باشندہ تھا، مولانا کے دادا کے دادا شیخ ہمت علی نے قاسم آباد کی سکونت ترک کرکے مئو کو وطن بنایا۔ مئو ہی میں مولانا ۲۰ رصفر ۱۲۸۳ھ میں پیدا ہوئے، مولانا کے دادا شیخ تراب علی اور پردادا شیخ میہاں، سید زاہد علی نصیر آبادی سے بیعت تھے، اور مولانا کے والد شیخ عبداللہ، حضرت چاند شاہ صاحب کے مرید تھے۔ چاندشاہ صاحب اپنے وقت کے قوی النسبت بزرگ تھے، جن سے فیض آباد، اعظم گڑھ، جونپور وغیرہ اضلاع میں بہت فیض پھیلا، مولانا عبدالغفار صاحب نے اپنے والد کے حالات میں لکھا ہے کہ:

> ''جب چاندشاہ صاحب ساکن ٹانڈہ سے مرید ہوئے اور دوتین سال تک برابر آپ کی خدمت میں حاضر رہے، تصوف کا ایسا مذاق ہوا کہ سب کاروبار چھوڑ کر عزلت گزیں اور پورے متوکل ہوگئے۔ دس بارہ برس تک بجز ذکر وشغل اور کچھ مشغلہ نہ تھا، آپ کا دل تصوف سے ایسا رنگ گیا کہ ظاہری نمائش اور تصنع اور تکلف سے سخت نفرت ہے، دنیا پرست ابلہ فریب کو اپنی فراست سے بہت جلد پہچان لیتے ہیں، مذہب حنفی اور مشرب نقشبندی رکھتے ہیں، اسی وجہ سے سنت کی پابندی اور بدعت سے اجتناب خاص آپ کا مسلک ہے، کیمیائے سعادت اور سراج

السالکین وغیرہ کو آپ نے مکرر دیکھا ہے، ان کتابوں کے بہت مضامین آپ کو محفوظ ہیں۔
(نخبۃ الاخبار من سوانح ابی الانوار۔ ص ۱۷)

گویا یہ خاندان اباً عن جدٍ بزرگوں کا خاندان تھا، جس میں محبتِ خداوندی، ذکر الٰہی، حبِ نبوی، اور فکرِ آخرت کا چرچا تھا۔ شیخ عبداللہ کے تین بیٹے تھے، مولانا عبدالغفار صاحب، مولانا ابوالبرکات صاحب، مولانا ابوالحسن صاحب، شیخ صاحب نے تینوں کو علم دین میں لگایا، اور ماشاءاللہ تینوں چندے آفتاب اور چندے ماہتاب بنے۔

شیخ صاحب فارسی زبان کے ماہر تھے، ابتداء اردو فاسی کی تعلیم مولانا عبدالغفار صاحب کو انہیں نے دی، پھر فارسی کی انتہائی کتابیں مئو کے دوسرے اساتذہ کے پاس آپ نے پڑھیں، اس زبان میں جب پوری مہارت حاصل ہوگئی، تو عربی کی طرف متوجہ ہوئے، اور بہت کد وکاوش اور تحقیق وتدقیق کے ساتھ نحو، صرف، فقہ، اصول فقہ، بلاغت، فرائض، حساب، اقلیدس، اور طب کی کتابیں، مختلف کامل الفن اساتذہ کی خدمت میں پڑھیں۔ ایک کتاب پڑھ چکے ہوتے، لیکن دوسرا استاذ عمدہ پڑھانے والا مل جاتا تو اس سے بھی پڑھتے، اس کے لئے انہوں نے مئو کے علاوہ نوانگر ضلع بلیا، غازی پور، مرزاپور، اور لکھنو کا سفر کیا، مئو میں مولانا جمال الدین، مولانا فیض اللہ صاحب، مولانا امام الدین صاحب پنجابی سے، نوانگر میں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی کے شاگرد مولانا حکیم عبداللہ مئوی سے، غازی پور میں ملا عارف ولایتی سے، اور مرزاپور میں مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے شاگرد مولانا عبدالاحد صاحب الہ بادی سے کسب فیض کیا

مذکورہ بالا فنون میں مہارت حاصل کرنے کے بعد آپ حدیث کی تحصیل اور تکمیل کے لئے لکھنو حضرت مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی کی خدمت میں حاضر ہوئے، لیکن اس وقت مولانا بہت بیمار تھے، انہوں نے وعدہ کیا کہ صحت ہوجائے گی تو پڑھاؤں گا، مگر وہ مرض سے جانبر نہ ہوسکے۔ مولانا کی حاضری کے چند ہی دن بعد ۳۰؍ ربیع الاول ۱۳۰۴ھ کو ان کا وصال ہوگیا۔

مولانا عبدالغفار صاحب بہت شکستہ دل ہوئے، اور لکھنو میں رہ کر علمِ طب میں مہارت حاصل کی، اپنے ذوق وشوق اور محنت وکاوش کی بدولت سال بھر میں یہ فن بھی بدرجہ کمال آپ نے حاصل کرلیا، لیکن علم حدیث پڑھنے کی جو دھن دل میں سمائی تھی، اور جس کے لئے لکھنو کا سفر اختیار

کیا تھا، اس سے غافل نہیں ہوئے، مگر اس میں انہیں استاذِ کامل کی تلاش تھی، ورنہ لکھنو میں بعض اساتذہ کے یہاں علم حدیث کی تعلیم ہوتی تھی۔ آپ نے ۱۳۰۵ھ میں گنگوہ کا قصد کیا، جہاں اس وقت حضرت مولانا رشید احمد صاحب محدث گنگوہی علیہ الرحمہ علمِ حدیث کا نور پھیلا رہے تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس دور کی ساری برکتیں حضرت گنگوہی کی ذات اور آپ کے درس میں سمٹ آئی تھیں، مولانا کا درس اس وقت عروج پر تھا، مولانا عبدالغفار صاحب نے حضرت مولانا گنگوہی کی خدمت میں صحاح کی تکمیل کی، حضرت گنگوہی نے انہیں سند عطا فرمائی ہے، اس میں تصریح کی ہے کہ انہوں نے صحیح بخاری و مسلم، سنن ابوداؤد اور نسائی شریف مکمل، اور ترمذی شریف کتاب النکاح سے آخر تک آپ کی خدمت میں پڑھی۔ حضرت نے ان سب کی اور اس کے علاوہ صحاح ستہ کی باقی کتابوں کی آپ کو اجازت عطا فرمائی۔

حضرت مولانا کو دو سندیں عطا فرمائیں، ایک مطبوعہ اور ایک اپنے قلم سے لکھ کر۔ مولانا کا شمار حضرت گنگوہی کے اخص تلامذہ میں ہوتا ہے۔ شعبان ۱۳۰۶ھ میں مولانا گنگوہ شریف سے فارغ ہوئے۔

حضرت کے یہاں سے فراغت کے بعد مولانا نے تدریس کا سلسلہ شروع کیا، بلکہ تعلیم کے دوران ہی نیچے کے درجے کے طلبہ کو پڑھانا شروع کر دیا تھا۔ چنانچہ مولانا خود تحریر فرمایا ہے:

”جب میں نوانگر میں پڑھتا تھا، تو اس وقت بھی فارسی کی کتابیں پڑھایا کرتا تھا، غازیپور، مرزاپور، اور لکھنو میں بھی بعض طلبہ مجھ سے صرف ونحو، ادب وفقہ، اور معقول پڑھا کرتے تھے“۔ (نخبۃ الاخبار۔ ص ۷۶)

مولانا اپنے خودنوشت حالات میں مزید تحریر فرماتے ہیں کہ:

”۱۳۰۸ھ میں تقریباً ایک سال تک مئو کی مسجد شاہی میں درس دیا تھا، چونکہ تنخواہ محض چندہ سے تھی، بہت جلد وہ مدرسہ درہم برہم ہوگیا، بعدازاں داناپور بھوٹی خان کے مدرسہ میں دو تین ہفتہ میں نے تعلیم دی، چونکہ محض ابتدائی کتابیں مجھے سپرد تھیں، اس وجہ سے مجھے وحشت ہوئی، اور سراج نگر ضلع پٹنہ سے مولوی عبدالباری بنگالی نے بذریعہ ٹیلی گراف مجھے اپنے مدرسے میں بلالیا، اور میں داناپور سے سراج گنج چلاگیا، اور وہاں دو تین سال تک ٹھہر گیا،

سکتری اور ممبران مدرسہ میری لیاقت سے زیادہ میری قدر کرتے تھے، مگر آب وہوا وغذا کی مخالفت سے میں وہاں سے کشیدہ دل ہوگیا، بعدازاں ۱۳۱۱ھ میں مہتممین مدرسہ نوانگر نے مجھے بذریعہ خط بلایا۔ چنانچہ ۲۲/شعبان بروز جمعہ ۱۳۱۱ھ کو اس مدرسہ میں جس کا نام اس وقت مدرسہ انوارالعلوم ہے، میری تقرری ہوئی''۔ (نخبۃ الاخبار۔ص ۷۶)

مولانا کی یہ خودنوشت آپ بیتی ۱۳۲۰ھ کی لکھی ہوئی ہے، اس کے بعد مزید ۹/برس آپ کا قیام نوانگر میں رہا اس دوران نوانگر علما وطلبہ کا مرکز بن گیا، آپ کے علم وفضل کا شہرہ ہوا، حضرت مولانا علامہ محمد ابراہیم صاحب بلیاوی علیہ الرحمہ نے غالباً یہیں آپ سے استفادہ کیا۔

نوانگر کے قیام کے دوران جاذبہ توفیق الٰہی نے مولانا کو اس دیار کی طرف کھینچا، جہاں کی باتوں سے ان کا حلقۂ درس گونجا کرتا تھا، دل میں زیارتِ حرمین کا داعیہ پیدا ہوا، اور چار شعبان ۱۳۲۱ھ کو سفر حج کے لئے روانہ ہوئے، اور ۲۰/رمضان ۱۳۲۱ھ کو جدہ کے ساحل پر اترے، حج وزیارت سے مشرف ہوئے، اور ساتھ ہی شیخ الدلائل حضرت مولانا عبدالحق مہاجر مکی سے ''رسالۃ الاوائل'' اور ''دلائل الخیرات'' سنا کر ان کی اجازت حاصل کی۔

حج سے فارغ ہوکر عرصہ تک نوانگر میں آپ مصروفِ درس وافادہ رہے، سراج گنج کے لوگ دوبارہ مصر ہوئے تو کچھ دنوں کے لئے پھر وہاں تشریف لے گئے، پھر انجمن اسلامیہ گورکھپور میں مسند صدارت کو رونق بخشی۔ جامعہ مظہرالعلوم بنارس کے منتظمین کی درخواست پر ڈھائی تین سال وہاں درس دیا، پھر تادم آخر انجمن اسلامیہ گورکھپور میں نشر علم فرماتے رہے۔

۱۳۴۱ھ میں مولانا وصال ہوا۔

بیعت:

مولانا کا پورا گھرانہ عشقِ الٰہی ومحبتِ نبوی کا ذوق آشنا تھا، گزر چکا ہے کہ مولانا کے دادا اور پردادا حضرت سید زاہد علی نصیرآبادی سے بیعت تھے، مولانا کے والد شیخ عبداللہ اپنے زمانہ کے مشہور قوی النسبت، متبع سنت بزرگ حضرت چاند شاہ صاحب ٹانڈوی علیہ الرحمہ سے بیعت تھے۔ تعلیم سے فراغت کے بعد مولانا کو بھی یہ ذوق عشق ومحبت حضرت چاند شاہ صاحب کی خدمت میں لے گیا۔ ۱۳۰۹ھ میں جبکہ فراغت کے بعد تیسرا سال تھا، حضرت چاند شاہ صاحب

کی خدمت میں بار بار حاضری دی، شاہ صاحب نے سلسلہ نقشبندیہ میں داخل کر کے شجرہ عنایت فرمایا۔ بیعت کے بعد چاند شاہ صاحب کی خدمت میں بار بار حاضری دی، شاہ صاحب کا وصال ۱۳۱۷ھ میں ہوا، اس سال بھی خدمت میں حاضری کا شرف حاصل کیا تھا۔[۲]

تصانیف:

مولانا ایک متبحر عالم، نکتہ رس فقیہ، اور صاحبِ نظر محدث تھے، مسائل ودلائل پر مجتہدانہ نگاہ رکھتے تھے، مولانا کا علمی تبحران کے تلامذہ اور تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے۔

مولانا کی چند تصانیف ذکر کی جاتی ہیں۔

غرائب البیان فی مناقب النعمان:

اس کتاب میں امام ابوحنیفہ کی زندگی کے حالات، ان کی فقاہت، کثرتِ عبادت، زہد وتقوی، تبحر فی الحدیث والاجتہاد، اور ذہانت وفراست وغیرہ کی تفصیلات ذکر کی گئی ہیں، ساتھ ہی مخالفین کے اعتراضات کا مدلل اور معقول جواب بھی دیا گیا ہے۔ یہ کتاب ۱۳۱۲ھ میں ۱۱۴صفحات پر شائع ہوئی تھی۔

مسلک البررہ فی الحج والعمرہ:

حضرت مولانا حبیب الرحمان الاعظمی تحریر فرماتے ہیں کہ:

> ''مولانا عبدالغفار صاحب نے ۱۳۲۱ھ میں حج کیا اور اسی سال حج سے پہلے محرم ۱۳۲۱ھ میں یہ رسالہ تصنیف فرمایا، اس کی ضخامت ۱۱۶صفحات ہے، مناسک میں بہترین رسالہ ہے، حیرت ہے کہ مولانا نے یہ رسالہ حج سے پہلے لکھا ہے، مگر مواقیت ومقامات متبرکہ اور مساجد ومشاہد کا بیان پڑھئے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آنکھوں دیکھا حال بیان کر رہے ہیں''۔
> (اعیان الحجاج۔ ج۲۔ ص۲۸۳)

الجام المتعنتین فی تعدیل ائمة المتبوعین:

یہ مولانا کی نہایت گراں قدر اور محققانہ کتاب ہے، جو ائمہ کرام بالخصوص امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر زبانِ طعن دراز کرتے ہیں، اور انہیں کم علم، قرآن وحدیث سے ناواقف، اور سنت کے مقابلے میں رائے کو ترجیح دینے والا قرار دیکر اپنے نامۂ اعمال کی سیاہی میں اضافہ کرتے ہیں،

ان کے اعتراضات کے جواب قدیم مصنفین کی تقریباً تین سو کتابوں کے حوالے سے دیئے ہیں۔ افسوس کہ اب تک طبع نہیں ہوئی، اس کا قلمی نسخہ مولانا کے پوتے مولانا ریاض الحق صاحب کے پاس موجود ہے، اس کی طباعت ان پر قرض ہے۔

مولانا کے تفصیلی حالات حضرت اقدس محدث کبیر علیہ الرحمہ کی سوانح میں ان شاء اللہ درج کئے جائیں گے[۳] کیونکہ حضرت کا ہر بُنِ مو، مولانا کے احسانات کے شکریے میں شرسار تھا، اس احسان مندی کا اقتضا یہ ہے کہ مولانا کی سوانح عمری میں اعترافِ نعمت تفصیل سے کیا جائے۔

حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ:

زباں پہ بار خدا یہ کس کا نام آیا!
کہ نطق نے مرے بوسے مری زباں کے لئے

حضرت گنگوہی کا نام آیا، تو قلم تعظیم میں جھک گیا، اور کچھ لکھنے سے معذرت کرنے لگا، کہ بحرفضل وکمالات کے حالات کیونکر لکھے؟ اور کیا لکھے؟ مجبوراً بنظر اختصار صاحب نزہۃ الخواطر مولانا عبدالحی صاحب علیہ الرحمہ کے الفاظ نقل کرتا ہوں، جو اختصار کے باوجود بہت جامع ہیں، لکھتے ہیں:

> ”الشیخ الامام العلامة المحدث رشید احمد بن هدایت احمد الانصاری الحنفی ....الگنگوهی احدالعلماء المحققین والفضلاء المدققین ،لم یکن مثله فی زمانه فی الصدق والعفاف، والتوکل والتفقه والشهامة والاقدام فی المخاطر والصلابة فی الدین والشدة فی المذهب ولد لست خلون من ذی القعده فی اربعین ومأتین والف ببلدة گنگوه فی بیت جده لامه“۔ (نزہۃ الخواطر۔ ج۸۔ ص۱۶۳)

شیخ امام علامہ محدث رشید احمد بن ہدایت احمد انصاری حنفی گنگوہی ایک محقق عالم اور نکتہ رس اور دیدہ ور فاضل تھے، ان کے زمانے میں ان کا مثل کوئی نہ تھا، نہ صدق وعفاف میں، نہ توکل وتفقہ میں، نہ ہمت وجرأت میں، پرخطر مرحلوں میں بھی انہیں قدم رکھنے میں کوئی تکلف نہ تھا، دین ومذہب کے اندر مضبوطی اور شدت میں بے مثال تھے۔ ۶/ذی القعدہ ۱۲۴۴ھ میں

گنگوہ میں اپنے نانیہال میں پیدا ہوئے۔

تعلیم کی تکمیل دہلی میں ہوئی، حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی علیہ الرحمہ کے رفیق درس تھے، زیادہ تر علوم کی تحصیل اپنے زمانہ کے نامور عالم وفاضل، جن کے علم کے احترام وعظمت کے سامنے پوری دلی کا سر جھکا ہوا تھا، یعنی مولانا مملوک العلی نانوتوی سے کی۔ اس کے بعد حدیث کی کتابیں، محدث وقت حضرت شاہ عبدالغنی مجددی قدس سرہ سے پڑھیں، اور سند حاصل کی۔ اور سلسلۂ طریقت میں بیعت کا شرف حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی سے حاصل کیا، اور کمالِ علم واخلاق سے آراستہ ہوکر گنگوہ میں افادۂ خلق کے لئے بیٹھ گئے، اور زندگی بھر علوم ومعرفت، نورِ شریعت وطریقت اور اخلاص وللّٰہیت کا فیضان فرماتے رہے، ہندوستان میں بدعات کا زور وشور ان کے دم سے ٹوٹا۔

مولانا عبدالحی صاحب لکھتے ہیں کہ:

”کان آیة باهرة ونعمة ظاهرة فی التقوی واتباع السنة النبویه والعمل بالعزیمة والاستقامة علی الشریعة ورفض البدع ومحدثات الامور ومحاربتها بکل طریق والحرص علی نشر السنة واعلام شعائر الاسلام والصدع بالحق وبیان الحکم الشرعی ثم لا یبالی بما یتقاول فیه الناس، لا یقبل تحریفاً ولا یتحمل منکراً ولا یعرف المحاباة والمداهنة فی الدین مع ما طبعه الله علیه من التواضع والرفق واللین دائراً مع الحق حیث ما دار یرجع عن قوله اذا تبین له الصواب انتهت الیه الامانة فی العلم والعمل ورئاسة تربیة المریدین وتزکیة النفوس والدعاء الی الله واحیاء السنة واماتة البدع“

حضرت مولانا کی شان یہ تھی کہ وہ تقوی، اتباعِ سنت نبوی، عزیمت واستقامت اور ترکِ بدعت کے ایک روشن نمونہ اور اللہ کی کھلی ہوئی نعمت تھے، انہوں نے بدعات سے ہر ممکن جنگ کی، وہ سنت کے نشر واشاعت کے نہایت درجہ دلدادہ تھے، شعائر اسلام کی سربلندی کے خواہاں رہتے تھے، حق بات اور حکمِ شرعی کو برملا بیان کردیتے تھے، اس سلسلہ میں لوگوں کے قیل وقال کی کوئی پرواہ نہ کرتے، دین میں نہ کسی تحریف کو قبول کرتے، اور نہ کسی منکر کا تحمل کرتے، دینی امور میں مداہنت اور کسی کی پاسداری وہ جانتے ہی نہ تھے، پھر ان اوصاف عالیہ کے

ساتھ طبعاً نہایت متواضع، نرم خو، اور خوش اخلاق بھی تھے، ہمیشہ حق کے ساتھ رہتے، وہ جدھر بھی ہو۔ صحیح بات ان کے نزدیک ثابت ہوجاتی تو اسے بے تکلف قبول کرلیتے، علم وعمل، تربیتِ مریدین، تزکیۂ نفوس، دعوت الی اللہ، احیاءِ سنت، اور محوِ بدعات میں انہیں امامت وریاست کا رتبہ حاصل تھا۔

یہی مولانا عبدالحی صاحب اپنے سفرنامے میں لکھتے ہیں کہ:

''اس میں شک نہیں کہ مولوی صاحب بقیۃ السلف ہیں، ان کا وجود مغتنمات میں سے ہے، اس تورع واستقامت کا دوسرا شیخ ان کے سوا اس عالم آشوب میں نظر نہیں آتا، علمِ الٰہی میں جو کوئی ہو، اس کی خبر نہیں۔ مولوی صاحب کے اوصاف میں سب سے بڑا وصف تورع ہے، جو تمام اوصاف کو شامل ہے، کفِ لسان اور صدقِ گفتار میں مولوی صاحب ضرب المثل ہیں''۔ (دہلی اور اس کے اطراف۔ ص ۱۰۶)

جن دنوں مولانا عبدالحی صاحب حضرت گنگوہی قدس سرہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے، حضرت کو ایک طویل وشدید بیماری سے افاقہ ہوا تھا، بیماری کے احوال اس وقت کے حاضر باشوں سے سن کر مولانا لکھتے ہیں کہ:

''اس شدتِ مرض کی حالت میں بھی مولانا نے کبھی رخصت پر عمل نہیں کیا، مرض کی یہ حالت تھی کہ ذرا سی نقل وحرکت میں دست آجاتا تھا، کسی نے پیر چھوا اور حاجت ہوئی، کھڑے ہوئے اور دست آیا، دن بھر میں ستر ستر دست آتے تھے، مگر باوجود اس کے کبھی چارپائی یا کپڑے میں نہیں کیا، ہمیشہ چوکی پر تشریف لے جاتے تھے، حالانکہ اٹھ بیٹھ نہیں سکتے تھے، لوگوں نے ہر چند سمجھایا مگر نہیں مانا۔ دوسرے کبھی بیٹھ کر نماز نہیں پڑھی، فرض ہمیشہ کھڑے ہوکر پڑھتے تھے، جب لوگ زیادہ سمجھاتے تو کہتے تھے کہ جب تک کھڑا ہوا جاتا ہے، بیٹھ کر نہ پڑھوں گا، چاہے گر ہی کیوں نہ پڑوں، مرض سے ادھر افاقہ ہوا اور مسجد جانے لگے''۔ (دہلی اور اس کے اطراف۔ ص ۱۰۸)

یہ اس وقت کی بات ہے جب حضرت کی عمر ستر کے قریب تھی، اس عمر اور بڑھاپے میں اتنا شدید مرض کہ دن بھر میں ستر ستر دست آجاتے تھے، پھر عزیمت کا یہ حال کہ کبھی کپڑا خراب نہیں ہوا، فرض نماز کبھی بیٹھ کر نہیں پڑھی، یہ خاص قوتِ قدسیہ اور محبتِ الٰہی وعشقِ نبوی کی

طاقت کا کرشمہ ہے۔

مولانا عبدالحیٔ صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ:

''مولوی صاحب بہت ضعیف ونحیف ہیں، عمر کی حیثیت سے یہ ضعف نہیں ملتا، کیوں کہ عمر غالباً ساٹھ سے کچھ ہی متجاوز ہوگی''۔

یہ مولانا کا اندازہ ہے ورنہ اس وقت حضرت کی عمر ۶۸/ سال کی ہوچکی تھی، مولانا کا یہ سفر ۱۳۱۲ھ میں ہوا ہے، اور حضرت کی ولادت ۱۲۴۴ھ میں ہوئی تھی، لیکن آگے لکھتے ہیں:

''بڑھاپے کے آثار نمودار نہیں ہیں، بلکہ بیماری کا ضعف ہے، چہرے سے نحافت معلوم ہوتی ہے، قد بالا اور گورے چٹے آدمی ہیں، ڈاڑھی بھری ہوئی ہے، لانبی کھچڑی بال، وقار وہیبت غالب ہے، سکوت ووقار کے ساتھ ہر وقت رہتے ہیں، کسی کو زیادہ مجالِ گفتگو نہیں ہے، سب چپ چاپ ہر وقت سامنے بیٹھے رہتے ہیں''۔ (دہلی اور اس کے اطراف۔ ص ۱۰۱)

حضرت گنگوہی قدس سرہ کے متعلق ان کے شیخ حضرت حاجی امداداللہ صاحب مہاجر مکی نے لکھا ہے کہ:

''جو لوگ اس فقیر سے محبت وارادت رکھتے ہیں انہیں چاہئے کہ وہ مولوی رشید احمد سلمہ، مولوی محمد قاسم سلمہ، کو جو تمام علوم ظاہری وباطنی کے جامع ہیں، مجھ راقِم اوراق کی جگہ پر بلکہ مجھ سے بدرجہا بلند سمجھیں، اگرچہ معاملہ برعکس ہوگیا ہے، کہ وہ دونوں میری جگہ پر اور میں ان کی جگہ پر ہوگیا ہوں''۔

یعنی ہونا یہ چاہئے تھا کہ وہ میرے مرشد ورہنما ہوتے، اور میں ان کا مرید ومتبع ہوتا، لیکن تقدیر نے معاملہ برعکس کردیا ہے کہ مجھے مرشد کے منصب پر بیٹھا دیا ہے، اور وہ دونوں ارادت مندوں کے حلقے میں آگئے ہیں۔ آگے لکھتے ہیں:

''ان کی صحبت کو غنیمت جانیں، ایسے لوگ اس زمانہ میں نایاب ہیں''۔ (ضیاء القلوب)

حضرت گنگوہی قدس سرہ کا وصال ۸/ جمادی الاخریٰ ۱۳۲۳ھ کو گنگوہ میں ہوا، گنگوہ ہی میں مزار پرانوار ہے۔

حضرت گنگوہی کے بعد سند کا سلسلہ وہی ہے جو پہلے مذکور ہوا، یعنی حضرت گنگوہی کے شیخِ حدیث حضرت شاہ عبدالغنی مجددی دہلوی ہیں، ان کا ذکر مضمون کی پہلی قسط میں آچکا ہے۔

حضرت مولانا عبدالغفار صاحب علیہ الرحمہ کو کتبِ حدیث کی اجازت 'رسالۃ الاوائل' کے ذریعہ سے حضرت مولانا عبدالحق صاحب مہاجر مکی شیخ الدلائل سے بھی ہے، شیخ الدلائل اور ان کے سلسلہ کے اساتذہ واکابر کا تذکرہ اگلے شمارے میں آپ پڑھیں گے۔

ماخذ: المآثر۔ اکتوبر، نومبر، دسمبر (۱۹۹۶ء)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) شیخ الدلائل مولانا عبدالحق صاحب ضلع الٰہ آباد کے ایک گاؤں کے رہنے والے تھے، مولانا تراب علی لکھنوی سے رسڑا ضلع بلیا میں تعلیم حاصل کی، مولانا عبداللہ گورکھپوری سے بیعت سے تھے، اور ان سے اجازت وخلافت بھی حاصل تھی، فراغت کے بعد مدرسہ غفاریہ رسڑا ضلع بلیا میں ایک عرصہ تک تعلیم دیتے رہے، ان کی ایک تفسیر ''الاکلیل'' کے نام سے کئی ضخیم جلدوں میں ہے، خود رسڑا میں اکلیل پریس قائم کر کے اس کی طباعت کرائی، مکہ مکرمہ تشریف لے گئے اور وہیں ۱۹ر شوال ۱۳۳۳ھ مطابق 1915ء انتقال ہوا۔ (کاروان رفتہ ص ۱۵۷)

(۲) حضرت چاندشاہ صاحب کی شخصیت نادرۂ روزگار اور جامع کمال تھی، جہاں جہاں شاہ صاحب کا فیضان پہونچا، فاسد عقائد ورسوم کی بیخ کنی ہوگئی، ان کے فیوض وبرکات سے فیض آباد سلطان پور، جونپور، پرتاب گڑھ اور اعظم گڑھ کے بہت سے خطے منور ومعمور ہوئے ہیں۔ شاہ صاحب اور ان کے سلسلے کا تفصیلی تذکرہ کے لئے'' چاندشاہ صاحب اور ان کا خانوادۂ تصوف'' تالیف۔ ''مولانا اعجاز احمد اعظمی نوراللہ مرقدہ'' دیکھیں۔

(۳) حضرت والد صاحب حضرت محدث کبیر الاعظمی علیہ الرحمہ کی سوانح حیات لکھنے کا ارادہ رکھتے تھے بلکہ سوسوا سو صفحات لکھ بھی چکے تھے، پھر بوجوہ قلم کا سفر رکا تو رکا ہی رہ گیا، اس کے بعد حضرت محدث اعظمی کے نواسے ڈاکٹر مسعود احمد اعظمی صاحب نے ''حیات ابوالمآثر'' کے نام سے دو جلد میں مفصل سوانح لکھی۔ مولانا عبدالغفار صاحب کا تذکرہ جلد اول صفحہ ۱۲۷ سے ۱۳۱ تک ہے۔

متفرقات

(۱) نقد بر حقیقت رجم

(۲) امام محمد اور اہل الرائے ہونے کی حقیقت وحیثیت

(۳) البانی شذوذہ واخطاءہ

(۴) البانی شذوذہ واخطاءہ

(۵) سنت مؤکدہ کی اہمیت

نقد بر حقیقت رجم

کسی جگہ ایک لطیفہ پڑھا تھا، ایک عورت کو نمائش کا بڑا شوق تھا، اس نے عمدہ قسم کی چوڑیاں پہنیں، اور پھر ہاتھ مٹکا مٹکا کر اپنی سہیلیوں اور ہمجولیوں کو ان کی طرف متوجہ کرتی تھی، کہ شاید کسی سے داد ملے، مگر کسی نے توجہ نہ دی، اس عورت کو بہت طیش آیا، غصہ میں اس نے اپنے ہی مکان میں آگ لگالی، لوگ دوڑے، کسی طرح آگ بجھائی گئی، گھر کا کافی نقصان ہوا، اب پاس پڑوس کی عورتیں تعزیت میں آنے لگیں، اور عادت کے مطابق آپس میں باتیں کرنے لگیں، گفتگو کے دوران کسی نے کہا کہ بہن جی! آپ کے ہاتھوں میں چوڑیاں بڑی خوبصورت ہیں، کہاں سے آپ نے لی ہیں؟ وہ سنتے ہی جھلاگئی، اور بولی، اگر یہی بات پہلے تم نے کہہ دی ہوتی تو میرے گھر میں آگ کیوں لگتی؟۔

یہ قصہ ہمیں اس وقت یاد آیا جب ایک کتاب ’’حقیقت رجم‘‘ نامی پڑھنے کا موقع ملا، بیچارہ مصنف چاہتا ہے کہ اس کی شہرت ہو اور نہیں ہوئی، تو اس نے اپنے گھر کے ایک اجماعی مسئلہ میں آگ لگانے کی ٹھان لی، شاید اسی بہانے شہرت ہو۔ بہت مشہور مسئلہ ہے کہ زمانۂ رسالت سے عہد حاضر تک اس میں کوئی قابل ذکر اختلاف نہیں ہوا کہ ’’زانی مُحصن‘‘، یعنی چند خاص شرائط کے ساتھ شادی شدہ زانی، خواہ مرد ہو یا عورت‘‘ اس کی سزا شریعت میں رجم ہے، یعنی پتھروں سے مار کر اس کو ہلاک کر دینا ہے۔ اس مسئلہ میں ابتدائی دور میں خوارج نے اختلاف کیا تھا، اور کچھ معتزلہ نے، مگر امت نے اس اختلاف کو رد کر دیا تھا۔ تفصیلات کے لئے المغنی لابن قدامہ حنبلی کا مطالعہ کیجئے۔ ہم کو اس مسئلہ کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت اس لئے نہیں ہے کہ یہ مسئلہ قطعاً اجماعی ہے، ہم صرف مصنف کتاب کی علمی دیانت، اور ان کی عقل و ذہانت اور ان کے

معروضی مطالعہ کا جائزہ لینا چاہتے ہیں، یہ کتاب اہل علم کے لئے ایک تماشا گاہِ عبرت ہے کہ کوئی شخص جب دین کے کسی اجماعی مسئلے سے انحراف کرتا ہے تو کیسی کیسی ہمالیائی غلطیوں میں مبتلا ہو کر بھی مگن رہتا ہے کہ میں نے تحقیق وتدقیق کی وادی سر کر لی۔ مصنف نے اس سلسلہ میں اپنا نظریہ اجمالاً ابتدا میں عربی زبان میں دو صفحات میں تحریر کیا ہے، ہم اپنی گفتگو کا آغاز وہیں سے کرتے ہیں، ساری کتاب ہی علمی وعقلی اعجوبہ کاریوں کی جلوہ گاہ ہے، سب سے تعرض کرنا تو مشکل ہے، بس خاص خاص جلوہ گاہوں کی سیر ہم ناظرین کو کرائیں گے، اسی سے اندازہ ہو جائے گا کہ ہمارا مصنف کن کن بوالعجبیوں کا مرقع ہے؟ سب سے پہلی عبارت (جو فہرست سے بھی پہلے ہے، پیش لفظ سے بھی پہلے ہے) مصنف نے یہ لکھی ہے، اور اسے نمایاں اور جلی قلم سے رقم کیا ہے:

”الرجم حقیقة ظاهرة ثابتة، حقیقة جاء بها الکتاب وجاءت بها السنة واجمعت علیها الامة“.

رجم ایک کھلی ہوئی ثابت شدہ حقیقت ہے، ایسی حقیقت جو کتاب اللہ سے بھی ثابت ہے، سنت رسول سے بھی ثابت ہے، اور امت کا اس پر اجماع ہے۔

اس عبارت کے پڑھنے کے بعد جب ہم نے کتاب کا مطالعہ کیا تو ہماری حیرت کی انتہا نہ رہی، کیوں کہ مصنف نے از ابتدا تا انتہا اس پر آخری حد تک زور لگایا ہے کہ رجم کا ثبوت کتاب اللہ سے نہیں ہے۔ چنانچہ انہوں نے ایک جگہ بڑی صراحت سے لکھا ہے کہ:

”اس سے صاف ظاہر ہے کہ رجم کا حکم قرآن پاک میں موجود نہیں ہے، وہ سر تا سر نبی کریم ﷺ کی سنت سے ماخوذ ہے“۔ (ص۔۱۴۸)

ایک طرف تو یہ صراحت ہے اور دوسری طرف یہ دعوی ہے کہ رجم ایک حقیقت ظاہرہ ثابتہ ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہے، (جناب شیخ کا نقشِ قدم یوں بھی ہے اور یوں بھی)

بہر کیف مصنف نے رجم کے شریعت میں ہونے سے صاف انکار نہیں کیا، تاہم ان کا نظریہ اجماع کے قطعاً خلاف ہے، انہیں الفاظ میں ان کا نظریہ ملاحظہ ہو:

”الا ان الذی یجب ان ندرک......وهو الذی یستفاد من الکتاب والسنة......ان الرجم لا ینفذ علی کل متزوج اذا تورط فی الزنا وهو

صاحب زوج وانما ینفذ علی من تعوده وتربی علیه واستسری فیه هذا الداء وتفاقم بحیث لا یجدی معه علاج ولایرجی له شفاء فهذا الذی یحکم علیه بالرجم سواء کان بکراً اوثیباًاو غیر متزوج فان آخر الدواء الکی وآخر العمل السیف". (ص۔۳)

یعنی رجم کی سزا محض زنا میں مبتلا ہوجانے کی وجہ سے شادی شدہ شخص پر نافذ نہیں ہوتی، اس کا نفاذ صرف اس شخص پر ہے جو زنا کا عادی مجرم ہو، اور یہ مرض اس میں اس درجہ جڑ پکڑ چکا ہو کہ اس کے لئے کوئی علاج کارگر نہ باقی رہا ہو، اور نہ اس کے شفایاب ہونے کی توقع ہو، پس صرف اسی شخص پر رجم لاگو ہوگا، خواہ شادی شدہ ہو، یا غیر شادی شدہ، کنواری ہو یا ثیبہ۔

پھر مصنف نے اس کی مثال میں ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو پیش کیا ہے کہ وہ زنا کے عادی مجرم تھے (نعوذ باللہ) اور ان میں یہ بیماری اس طرح سرایت کرچکی تھی کہ اب امید شفا باقی نہ رہی تھی، اس لئے حضور ﷺ نے انہیں رجم کرادیا تھا۔

پھر لکھتے ہیں کہ:

"جو شخص فی نفسہ صالح ہو، اور اتفاق سے زنا کے گناہ میں مبتلا ہوگیا، پھر وہ امام وحاکم کی گرفت میں آنے سے پہلے، اور قانون جنایت کے اس پر نافذ ہونے سے پہلے، توبہ کرلیتا ہے تو ایسے شخص پر نہ رجم کی سزا لاحق ہوگی، اور نہ سو کوڑوں کی، خواہ وہ شادی شدہ ہو، یا غیر شادی شدہ، فرماتے ہیں یہ مسئلہ حق تعالیٰ کے اس ارشاد سے مستفاد ہوتا ہے۔

الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم. (مائدہ۔۳۴)

ترجمہ! مگر وہ لوگ جنھوں نے توبہ کرلی قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ، تو سمجھ لو کہ اللہ تعالیٰ مغفرت کرنے والے اور رحم کرنے والے ہیں۔

پھر فرماتے ہیں رسول اللہ ﷺ کا یہی عمل بہت سے ایسے لوگوں کے ساتھ رہا جو زنا میں مبتلا ہوئے، پھر انہوں نے توبہ کرلی، ہاں جس شخص کا یہ گناہ مشہور ہوگیا ہو، اور توبہ کرنے سے قبل قاضی تک اس کا مقدمہ پہونچ گیا ہو، اس پر البتہ کوڑوں کی سزا نافذ ہوگی۔ (یہ ان کے اجمالی نظریہ کی تلخیص ہے)

اس نظریہ پر چند مواخذات ہیں۔

(۱) آپ نے فرمایا کہ رجم کی سزا محض زنا کی وجہ سے نہیں نافذ ہوتی۔ اس پر گزارش ہے کہ اس حکم میں رجم کی تخصیص کیوں فرمائی؟ آپ نے تو کوڑوں کی سزا کو بھی محض زنا پر موقوف نہیں رکھا، بلکہ اس کے مشہور ہونے اور توبہ کرنے سے پہلے قاضی تک مقدمہ پہونچنے کی قید لگائی ہے، گویا مطلق نہ یہ، نہ وہ، پھر ایک کی وجہِ تخصیص کیا ہے؟۔

(۲) آپ فرماتے ہیں کہ ”زنا کے عادی مجرم کو جو کسی طرح اس کے چھوڑنے پر آمادہ نہ ہو، تو رجم کی سزا دی جائے گی“۔ یہ بات خود آپ کے نظریہ کے خلاف ہے، کیوں کہ آپ نے آگے چل کر ”الزانیة والزانی“ کو عام قرار دیا ہے، اور یہ عام لفظ عادی اور غیر عادی دونوں کو شامل ہے، اس لئے خواہ زانی عادی ہو یا غیر عادی، آپ کے قول کے مطابق اسے کوڑوں ہی کی سزا ملنی چاہئے، جیسے کہ آپ نے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں کے لئے یہ حکم عام رکھا ہے، پھر اس میں عادی زانی کی تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ آخر قرآن میں عادی مجرم کا کوئی اشارہ تو نہیں ملتا اور نہ ہی اس پر رجم کا کوئی اشارہ ملتا، پھر آپ پر بھی وہی الزام آئے گا جو آپ نے فقہا پر رکھا ہے کہ ”قرآن کے حکم کو غیر محصن کے ساتھ خاص کر دینا یقیناً قرآن کے خلاف ہوگا“۔ ٹھیک اسی طرح ہم بھی گزارش کریں گے کہ قرآن کے حکم کو غیر عادی کے ساتھ خاص کرنا یقیناً قرآن کے خلاف ہوگا۔

(۳) حضرت ماعز کے متعلق یہ الزام لگانا کہ وہ زنا کے عادی مجرم تھے، اور اس سے کسی طرح باز نہیں آتے تھے، اب اس مرض سے ان کے صحت یاب ہونے کی کوئی امید نہ تھی۔ ایک ایمان سوز اور نفاق افروز تہمت ہے، اس کے خلاف صحیح احادیث، اور عقل سلیم، اور سب سے بڑھ کر قرآن کی آیات گواہ ہیں، اور رسول اللہ ﷺ کے جس ارشاد سے اس تہمت پر استدلال کیا گیا ہے، وہ توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل کے قبیل سے ہے، اس پر مکمل بحث آئندہ آرہی ہے۔

(۴) مصنف کا کہنا ہے کہ ”جو شخص فی نفسہ صالح ہو، اور اتفاق سے زنا کے گناہ میں مبتلا ہو گیا ہو، پھر قبل اس کے کہ امام کی گرفت میں آئے اور قبل اس کے کہ اس پر قانون نافذ ہو، وہ توبہ کر لیتا ہے، تو ایسے شخص پر نہ رجم عائد ہوگا اور نہ جَلد“۔ یہ بات بے دلیل بلکہ خلاف دلیل ہے،

قرآن وحدیث میں اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔

(۵) اوراس کے لئے جس آیت کا حوالہ دیا ہے، وہ اللہ اوراس کے رسول کے محاربہ اور ملک میں فساد برپا کرنے کے باب میں وارد ہوئی ہے، اس کے علاوہ دوسرے حدود سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

(۶) مصنف کا یہ ارشاد کہ ''رسول اللہ ﷺ کا یہی عمل بہت سے ایسے لوگوں کے ساتھ رہا ہے، جو زنا میں مبتلا ہوئے، اور پھر اس سے توبہ کرلی''۔ قطعاً بے دلیل ہے، اور آگے چل کر دلیل کے نام پر جو کچھ پیش کیا ہے وہ ان کے علمی وعقلی افلاس کی دلیل ہے۔

(۷) مصنف کا تأثر یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام کثرت سے زنا میں مبتلا ہوئے، لیکن انہوں نے توبہ کرلی، اس لئے سزا سے بچ گئے، صرف دو تین صحابہ نے توبہ نہیں کی اس لئے مبتلائے سزا ہوئے۔ صحابہ جیسی مقدس جماعت کے بارے میں یہ کس قدر گھناؤنا تصور ہے، دشمنانِ صحابہ شیعہ شاید اس سے اجتناب کریں۔

(۸) آگے ان کا ارشاد ہے کہ ''ہاں جس شخص کا گناہ مشہور ہوگیا ہو، اور توبہ کرنے سے پہلے قاضی تک اس کا مقدمہ پہونچ گیا ہو، اس پر البتہ کوڑوں کی سزا نافذ ہوگی''۔ یہ بات بھی بالکل غلط اور بے دلیل ہے، بلکہ خلافِ دلیل ہے، گناہ کی شہرت کا کیا مطلب ہے؟ اور اس پر شریعت نے حدود کی بنیاد کب رکھی ہے؟ ذرا اس کو قرآن سے یا صحیح حدیث سے ثابت کریں۔

(۹) اس طرح کے جرائم میں شہرت افواہی حکایات سے ہوتی ہے، شریعت نے تو اسے بجائے خود حرام قرار دیا ہے، ارشاد ہے:

ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لھم عذاب الیم فی الدنیا والآخرہ واللہ یعلم وانتم لاتعلمون. (سورہ نور)

یا مصنف کی مراد شہرت سے کچھ اور ہے، اس کی وضاحت فرمائیں، ورنہ شہرت تو حضرت ماعز کے جرم کی بھی نہیں ہوئی تھی۔ انہوں جب آکر خود اقرار کیا یا یہ کہ انہوں نے اپنے گناہ کے احساس سے مغلوب ہوکر اپنے سرپرست حضرت ہزال سے بطور مشورہ کے اس کا تذکرہ کردیا تھا، تب لوگوں نے جانا۔

(۱۰) مصنف کو خبر ہی نہیں کہ حدِ زنا خواہ رجم ہو یا جلد، اس کا مدار شہرت اور عدمِ توبہ پر نہیں ہے، اس کی بنیاد چار عینی گواہوں کی شہادت پر ہے، یا یہ کہ مجرم خود چار مرتبہ قاضی کے پاس اقرار جرم کرے۔ اس کے ساتھ مزید کچھ اور بھی شرطیں ہیں، جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، اسے قانونی احکام میں شہرت وغیرہ کا نام لینا، پتہ دیتا ہے کہ مصنف کو اسلامی احکام کے علم سے قطعاً مناسبت نہیں ہے، قرآن سے تو کیا مناسبت ہوگی۔

دو صفحہ کی مختصر عبارت سے مصنف کی گردن پر گیارہ مواخذات ہیں، (دس یہ اور ایک ان سے پہلے گزرا) اسی سے باقی کتاب کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، تاہم کچھ اور نمونے ان کی عقل وذہانت کے پیش کرنے مناسب ہیں۔

مصنف ایک جگہ لکھتے ہیں:

> ”یہ ممکن نہیں کہ قرآن ایک مسئلے کو ایک بار نہیں کئی بار چھیڑے اور نہایت شدومد کے ساتھ چھیڑے، لیکن اس کے باوجود اس کے سلسلے میں اس کی ہدایات نامکمل ہوں، اس کی کوئی نظیر ہمیں قرآن میں نہیں ملتی (ص۔۲۱)

مصنف نے یہ بات بڑے جذباتی انداز میں لکھی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کا علم سے کوئی لگاؤ نہیں ہے۔ ہدایات کے مکمل ہونے سے مصنف نے کیا مراد لیا ہے؟ اس کو اگر وہ واضح کر دیتے تو گفتگو کرنے میں آسانی ہوتی۔ اگر اس کا منشا یہ ہے کہ قرآن نے جن احکام کو شدومد سے بیان کیا ہے، ان کی تمام تفصیلات کو ذکر کیا ہے، تو یہ بات بالکل غلط ہے، قرآن میں احکام کا بیان نامکمل نہیں، البتہ اجمالی ہے۔ احکام کی تفصیلات قرآن میں بہت کم بیان ہوئی ہیں، قرآن کریم میں نماز، روزہ، زکوۃ، حج، ربوا، خمر، قصاص، دیت وغیرہ کے مسائل کس شدومد کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، لیکن ان کی تمام تفصیلات جن کی روشنی میں ان احکام کے مطابق عمل ہو سکے، ان کا بیان قرآن میں کہاں ہوا ہے؟ کتنے وقت کی نماز فرض ہے؟ نماز کے ارکان کیا کیا ہیں؟ ان میں ترتیب کیا ہوگی؟ اس کے شرائطِ صحت کیا کیا ہیں؟ کن چیزوں سے نماز باطل ہو جاتی ہے؟ ان کی تفصیل قرآن میں تلاش کر کے ذرا یہ صاحب بتلا تو دیں۔

اور اگر ہدایات کے مکمل ہونے کا کوئی اور مطلب ہو تو اسے واضح کریں، مبہم اور غیر

واضح بات ایسے اصولی مسائل میں لکھنی عقل کی نارسائی کی دلیل ہے۔

جو صاحب یہ گفتگو کررہے ہیں ان کی عقل ونظر کو ایک بار دیکھنے کا اتفاق ہوا تھا، فقہ اسلامی اکیڈمی کا پہلا سیمینار ہورہا تھا، اس میں اعضاء کی پیوند کاری کا مسئلہ زیر بحث تھا، اور اصولی طور پر یہ گفتگو ہورہی تھی کہ انسان اپنے اعضاء کا مالک ہے یا نہیں؟ سیمینار کے تمام شرکاء متفق تھے کہ انسان اپنے اعضاء کا مالک نہیں ہے، یہ جسم اور جان اس کے پاس بطور امانت ہیں۔ یہ بات پورے اتفاق کے ساتھ لکھی جانے والی تھی کہ اچانک پیچھے سے ایک آواز آئی کہ انسان اپنے اعضاء کا مالک ہے، یہ بات قرآن سے ثابت ہے۔ حاضرین کو سخت حیرت ہوئی، لوگوں نے گردنیں گھما گھما کر دیکھنا شروع کیا، تو ہمارے یہ مصنف ہی ارشاد فرمارہے تھے، پوچھنے پر انہوں بتایا کہ اللہ تعالی نے حضرت موسیٰ کا قول قرآن میں نقل کیا ہے۔ ”**رب انی لاا ملک الا نفسی**“. اے میرے رب میں صرف اپنے نفس کا مالک ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ اپنے جسم اوراعضاء کے مالک تھے، پس ہر آدمی اپنے جسم اور اعضاء کا مالک ہوا۔ موصوف کی اس جرأت و نظر پر سخت تعجب ہوا، مجمع سے آواز آئی کہ پوری آیت پڑھئے، اس میں آگے ایک اور لفظ ہے، ”**لاا ملک الا نفسی واخی**“. تو انسان اپنے اعضاء کے ساتھ ساتھ اپنے بھائی کے اعضاء کا بھی مالک ہوگا؟ اس پر یہ دیدہ ور مصنف خاموش ہوگیا۔ اگر اسی نظر سے انہوں نے قرآن کو پڑھا ہے تو سچ یہ ہے کہ انہیں قرآن میں کچھ نظر نہیں آیا ہے۔

اسی نظر کی بنیاد پر آپ لکھتے ہیں:

> ”حدیث وقرآن تمام اہل ایمان کی مشترکہ میراث ہے، لہٰذا جذباتیت سے بلند ہوکر ہر صاحب نظر کو اس کا حق دینا چاہئے کہ وہ ان پر غور کرے، اور دیانت داری کے ساتھ جس نتیجے پر پہونچے اس کا اظہار کرے“۔ (ص۔۲۱)

اس سے مراد اگر انہیں جیسے صاحب نظر ہیں، تو انہیں بالکل اجازت نہیں دی جاسکتی، کیونکہ انہیں تو سامنے کا لفظ نظر نہیں آتا، تو معلوم نہیں کہاں کس کھائی میں کس کو گرادیں۔

اس طرح کے صاحب نظر افراد جب یہ لکھتے ہیں:

> ”حدیث قرآن کی شرح ہے، لیکن قرآن بھی حدیث کی صحت کے لئے ایک زبردست

کسوٹی ہے، حضورﷺ کا ارشاد ہے کہ:

"تکثر لکم الاحادیث بعدی فاذاروی عنی حدیث فاعرضوا علی کتاب اللہ فما وافق فاقبلوا وما خالف فردوہ".

ترجمہ! میرے بعد تمہارے سامنے بہت سی احادیث آئیں گی، تو جب میرے حوالے سے تم سے کوئی حدیث بیان کی جائے تو اسے کتاب الٰہی پر پیش کرو، جو اس کے مطابق ہو اسے قبول کرلو، اور جو اس کے مخالف ہو، اسے رد کردو"۔ (ص۔۱۴)

تو ان سے پوچھنے کو جی چاہتا ہے کہ کتاب اللہ کی موافقت اور مخالفت کا فیصلہ کون کرے گا؟ اگر آپ ہی اس کے فیصل ہیں تب تو دین وایمان کی خیر نہیں، کیوں کہ آپ کی نظر کا تجربہ ہو چکا ہے۔ ایک تجربہ اور ہم بتاتے ہیں، آپ نے حقیقت رجم پر لکھا، اور پوری کتاب اسی پر مبنی ہے کہ زانی محصن کے رجم والی احادیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے کتاب اللہ کی آیت "**الزانیة والزانی الخ**" کے خلاف ہیں، اس لئے وہ قبول نہیں۔ پس صرف زنا کی وجہ سے کسی کو رجم کرنا صحیح نہیں ہے، پھر آپ نے اس حدیث کا صحیح محل تجویز کیا کہ:

"ان لوگوں کو رجم اس وجہ سے کیا گیا کہ یہ سارے لوگ اس معاشرے میں رہنے کے قابل نہ تھے، یہ لوگ شرم وحیا سے بہت دور جنسی بے راہ روی کے شکار تھے، یہ لوگ اسلامی اقدار سے یکسر عاری اور نفسانیت سے پوری طرح مغلوب تھے، اور یہ لوگ اپنی عادتوں کی اصلاح کرنے اور اپنی حرکتوں سے باز آنے کے لئے کسی طرح تیار نہ تھے"۔ (ص۔۱۹۳)

اول تو حضرت ماعز اور غامدیہ وغیرہ کے بارے میں ایسی گھناؤنی تصویر واقعہ کے بالکل خلاف ہے، ایک شخص جو گناہ ہو جانے کے بعد اتنا متأثر ہے کہ وہ یہ جانتے ہوئے کہ زنا کی سزا خود رجم ہو یا کوڑا، بہت سخت ہے، اپنے آپ کو خوف خدا کی وجہ سے پیش کردیتا ہے، اس کی یہ تصویر بنانا کہ وہ انتہائی بدقماش قسم کا انسان تھا، کس قدر مبنی بر غلاظت انداز فکر ہے؟ تاہم اگر تھوڑی دیر کے لئے ان صاحب نظر کی بات مان لی جائے اور یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ حضرت ماعز نے جو چار مرتبہ اقرار زنا کیا تھا، یہ چار الگ الگ واقعات کا اقرار ہے، اور اسی سے ان کا عادی مجرم ہونا ثابت ہوتا ہے[۱] تو سوال یہ ہے کہ کیا اس بات کو قرآن پر نہیں پیش کیا جائے گا؟ قرآن میں "**الزانیة والزانی**" مطلق فرمایا گیا ہے، اس میں چار چھ مرتبہ کی کوئی قید نہیں ہے، تو بس ہر ایک

کے لئے سو کوڑے کافی ہیں؟ یہ رجم کی بات کہاں سے آگئی؟ مگر ایک مرتبہ زنا کرنے سے رجم کرنا قرآن کے خلاف ہے، تو چار، چھ، دس مرتبہ، بلکہ اس سے بھی زیادہ مرتبہ زنا کرنے سے رجم کرنا یقیناً قرآن کے خلاف ہے، ان صاحب نظر نے دونوں کے درمیان فرق کی کوئی وجہ نہیں بتائی۔

ناظرین! دیکھ لیں، کہ انہوں نے ایک ہی حدیث کے دو مصداق کے لئے الگ الگ پیمانہ بنا رکھا ہے، ایک مصداق کو قرآن پر پیش کر کے اس کو خلاف قرآن قرار دے کر رد کرتے ہیں، اور دوسرے مصداق کو سرے سے پیش کرنے کی ضرورت ہی نہیں محسوس کرتے، شاید اس لئے کہ وہ خود ان کی تجویز ہے۔ اب غور کیجئے، ان کے فیصلے پر کیسے اعتماد ہو؟۔

اس گفتگو کی روشنی میں انہیں صاحب نظر کا ایک تحریر کردہ اصول اور پڑھئے، لکھتے ہیں:

> ''حدیث صحیح اور قرآن میں اختلاف ممکن نہیں، اور اگر اختلاف پایا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس روایت کی مزید تحقیق کی ضرورت ہے''۔ (ص۔ ۱۵)

حدیث صحیح اور قرآن میں اختلاف ممکن نہیں ہے، یہ اصول بالکل درست ہے، مگر اختلاف کی صورت میں اس کا جو محل تجویز کیا گیا ہے، وہ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے، بلکہ حدیث کی تحقیق کے ساتھ اس بات کی بھی تحقیق ضروری ہے کہ صاحب نظر قسم کے لوگ قرآنی آیت کا جو مفہوم سمجھ رہے ہیں، وہ صحیح بھی ہے یا نہیں؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ان کی غلط فہمی یا غلط بینی کی وجہ سے صحیح حدیث اور قرآن میں اختلاف نظر آرہا ہو، پھر یہیں سے ان کے ایک اور اصل کی غلطی واضح ہو جاتی ہے، جس میں وہ لکھتے ہیں کہ:

> ''جب قرآن و حدیث میں اختلاف ہو (تو) تطبیق نہ ہو سکنے کی صورت میں قرآن کو لیا جائے گا اور حدیث چھوڑ دی جائے گی، اس لئے قرآن قطعی اور حدیث ظنی ہے، اور قطعی پر ظنی کو ترجیح دینا زیادتی ہے''۔ (ص۔ ۱۵)

قرآن کا ثبوت قطعی ہے، یہ تو بالکل درست ہے، اور حدیث ظنی ہے، یہ دعوی اپنے عموم کے ساتھ قطعی باطل ہے۔ احادیث کا ایک بڑا ذخیرہ تعامل اور تواتر کی راہ سے آیا ہے، وہ بالکل قطعی ہے، مثلاً نماز کے پانچ اوقات، نمازوں کی رکعات، موزوں پر مسح وغیرہ کی احادیث، اسی طرح قطعیت کی حامل ہیں، جیسے قرآنی احکام۔

یہ تو ثبوت کی بات ہے، لیکن ایک چیز اور ہے، جس کی شاید مصنف کو خبر نہیں، یا خبر ہے تو بالقصد مغالطہ دیتے ہیں، وہ ہے قرآن وحدیث کے الفاظ کی کسی حکم پر دلالت۔ مطلب یہ ہے کہ قرآن کی آیات اپنے ثبوت کے لحاظ سے تو یقیناً قطعی ہیں، یعنی یہ کہ قرآن کا ہر ہر لفظ اللہ کی طرف سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا ہے، اور آج جو آیات وکلمات ہم پڑھتے ہیں، بعینہ یہی آیات وکلمات نازل ہوئے ہیں، اس میں یقیناً قطعیت ہے، لیکن ہر آیت اور ہر کلمہ کا مفہوم جو اس سے سمجھنے والے نے سمجھا ہے، وہ بھی قطعی ہو، ایسا بالکل نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو قرآنی آیات کے مفہوم ومستدل میں کبھی اختلاف نہ ہوتا، جیسا کہ ان کلمات وحروف میں اختلاف نہیں ہے، اگر آیات قرآنی کی تمام دلالتیں قطعی ہوتیں تو ان میں اختلاف کرنے سے آدمی کفر میں پڑ جاتا۔ کیا ایسا کہنے کی کوئی جرأت کرسکتا؟ آخر خود ان صاحب نظر مصنف نے ”الزانیة والزانی“ کے مفہوم میں تمام علما وفقہا سے اختلاف کیا ہے کہ اس کو عام قرار دے کر محصن اور غیر محصن سب کو اس میں داخل کر دیا ہے، جب کہ امت کا اجماع ہے کہ غیر محصن اس سے خارج ہے، اب سوال یہ ہے کہ اگر قرآن اپنے لفظ اور دلالت دونوں اعتبار سے قطعی ہے تو جو لوگ صاحب نظر مصنف کی بتائی ہوئی دلالت قبول نہیں کرتے، انہیں یہ کیا کہیں گے؟۔

اس معلوم ہوا کہ قرآن کو مطلقاً قطعی کہنا گو کہ بظاہر خوبصورت بات ہے، مگر اس میں التباس ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ پورا قرآن ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہے، لیکن دلالت کے اعتبار سے اس کے بہت سے احکام ظنی ہیں، اور ظنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سمجھنے والوں نے اس سے جو کچھ سمجھا ہے، وہ سب قطعی نہیں۔ اسی کو اصول فقہ کی اصطلاح میں ”ظنی الدلالت“ کہتے ہیں، ظنی ہونے کا تعلق اللہ کے کلام سے براہ راست نہیں ہے، بلکہ استدلال کرنے والوں کے استدلال وفہم سے ہے، لیکن ہمارے صاحب نظر قسم کے لوگ جو اپنے مزعومات کو ثابت کرنے کے لئے قرآن کے قطعی ہونے کی دہائی دیتے ہیں، اس دہائی کا تعلق قرآن کی دلالتوں ہی سے ہوتا ہے، اس کے ثبوت سے نہیں ہوتا۔ اور یہیں سے وہ سادہ لوح عوام اور علما کو دھوکہ دیتے ہیں.... یعنی وہ اپنے مزعومہ نظریہ کے لئے قرآن کی آیت پیش کر کے اس کی قطعیت کا حوالہ دیتے ہیں، حالانکہ جس مطلب کے لئے وہ حوالہ دیتے ہیں، بسا اوقات وہ بالکل غلط اور خود ساختہ ہوتا ہے،

اس میں التباس بہت ہو رہا ہے، اس لئے اس کی قدرے تفصیل کر دی گئی۔

صاحب نظر مصنف لکھتے ہیں کہ:

> ''سورہ نور کے بعد اگر آپ نے کسی کو رجم کرایا ہے تو حد زنا کے طور پر نہیں بلکہ کسی اور سنگین تر جرم کی سزا میں''۔ (ص۔۳۰)

خالص تہمت ہے، تمام روایتیں بتاتی ہے کہ آپ نے بطور حد زنا کے رجم کرایا ہے، ہاں بعض روایات میں ایک شخص کو بطور قصاص کے بھی رجم کرانا ثابت ہے، اس کے علاوہ ذرا مصنف اپنی عقلی اور قیاسی تکوں کو چھوڑ کر تاریخ و روایت کا کوئی ٹھوس اور صریح ثبوت پیش کریں، کہ آپ نے بجز حدِ زنا کے اور بجز ایک بار قصاص کے کسی اور سنگین تر جرم میں کسی کو رجم کرایا ہو۔

صحیح مسلم کے حوالے سے ایک روایت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مصنف نے نقل کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ:

> **''رجم النبی ﷺ رجلاً من اسلم ورجلاً من الیهود وامرأته''.**

(اس کا ترجمہ لکھتے ہیں کہ) نبی ﷺ نے بس قبیلہ اسلم کے ایک شخص کو اور یہود کے ایک مرد اور ایک عورت کو رجم کرایا۔ (ص۳۱)

پھر لکھتے ہیں کہ:

> ''اس واقعہ میں حضرت جابر بن عبداللہ صرف تین واقعات رجم کا ذکر فرماتے ہیں، جب کہ عہد رسالت میں ان تین کے علاوہ بھی رجم کے واقعات ہوئے ہیں، ماعزؓ کا واقعہ، غامدیہؓ کا واقعہ، یا عسیف والا واقعہ''۔

اتنی سی عبارت میں صاحب نظر مصنف سے دو فاش غلطیاں ہوئی ہیں، ایک غلطی تو جہل کی بنا پر ہے، اور دوسری غلطی دیدہ و دانستہ خیانت ہے۔ جہل کی غلطی یہ ہے کہ حضرت جابرؓ نے قبیلہ اسلم کے جس شخص کا تذکرہ کیا ہے، وہ حضرت ماعزؓ ہی ہیں، کوئی دوسرا نہیں ہے۔

اور خیانت یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ میں صرف تین آدمیوں کے رجم کرنے کا کوئی ذکر نہیں، صرف اتنا ہے کہ حضرت جابرؓ نے تین آدمیوں کے رجم کا تذکرہ کیا ہے، لیکن اس سے کسی اور کی نفی نہیں ہوتی، مگر دیدہ ور مصنف نے ترجمہ میں خیانت کی اور ترجمہ کیا۔ بس قبیلہ اسلم کے

ایک شخص الخ۔ گویا کسی اور کا رجم نہیں ہوا، اور پھر اسی ترجمہ کی خیانت پر مفروضات کی عمارت کھڑی کردی، جو صرف ان کے ذہن کی پیداوار ہے، روایات میں اس کا کوئی اشارہ تک نہیں ملتا، پھر نہایت شد و مد کے ساتھ یہ بات لکھتے ہوئے کہ حضرت جابر جیسے صحابی جو مدینہ کے رہنے والے تھے، اور حضور سے ان کے قریبی تعلقات تھے، بھلا رجم کے باقی واقعات سے بے خبر ہوں گے، ایسا ممکن نہیں ہے۔ آگے لکھتے ہیں کہ:

> ''اس پس منظر میں ان کے اس بیان کو دیکھا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے بس قبیلہ اسلم کے ایک شخص کو اور ایک یہودیہ کو رجم کرایا تھا، تو ان کا یہی منشا سامنے آئے گا کہ رجم کے یہ تینوں واقعات اپنی نوعیت کے لحاظ سے بقیہ واقعات رجم سے مختلف تھے''۔ (ص۔ ۳۱)

بناء الفاسد علی الفاسد کی واضح مثال، جس چیز کا حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں وہم تک نہیں، اسے یہ شخص زبردستی اس میں داخل کررہا ہے، اور مزید طرہ اس پر یہ کہ یہ شخص لکھتا ہے کہ:

> ''اور فرق واختلاف اسی پہلو سے تھا، کہ یہ تینوں رجم سزائے زنا کے طور پر ہوئے تھے، .....اور بعد میں رجم کے جو واقعات ہوئے وہ اس نوعیت کے نہ تھے، ان کا تعلق سزائے زنا یا حد زنا سے نہیں تھا، بلکہ کچھ دوسرے ہی اسباب تھے، جو ان کے پیچھے کام کررہے تھے''۔

اپنے اوہام وخیالات کو نص قطعی کے ہم رتبہ سمجھنے کی اس سے بدتر مثال اور کیا ہوگی؟ واقعی نظر ہو تو ایسی ہو کہ جس چیز کا حضرت جابرؓ کی روایت تو کیا؟ کسی روایت میں نام ونشان تک نہیں، اس کو دریافت کرلیتی ہے، بلکہ بس اسی کو دیکھتی ہے، اور سزائے زنا جس کا ہر روایت میں صراحۃً ذکر ہے، وہ اسے دکھائی ہی نہیں دیتی۔ ایسی ہی نظر پر حق مانگا جاتا ہے کہ ہم بھی قرآن وسنت میں اجتہاد کریں گے۔

ترجمہ غلط کیا:

مصنف نے قرآن کی ایک آیت کا ایسا شاندار ترجمہ کیا ہے جس سے ان کی دیدہ وری کا پورا جلوہ سامنے آجاتا ہے، حق تعالی کا ارشاد ہے:

الزانی لاینکح الا زانیۃً او مشرکۃً والزانی لا ینکحھا الا زان

اومشرک وحرم ذالک علی المومنین. (سورہ نور)

اس کا ترجمہ ہم ''تدبر قرآن'' مصنفہ مولانا امین احسن اصلاحی سے نقل کرتے ہیں، جو رجم کے مسئلہ میں مصنف کے پیش رو ہیں، انہوں نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔

''زانی نہ نکاح کرنے پائے مگر کسی زانیہ یا مشرکہ سے، اور کسی زانیہ سے نہ نکاح کرے مگر کوئی زانی یا مشرک، اور اہل ایمان پر یہ چیز حرام ٹھہرائی گئی ہے''۔ (ج ۵۔ ص ۳۶۰)

اب اس کے بعد ہمارے صاحب نظر مصنف کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

ترجمہ! ''کوئی زنا کار کسی زانیہ یا کسی مشرکہ ہی سے زنا کرسکتا ہے، اور کسی زانیہ سے کوئی زنا کار یا کوئی مشرک ہی زنا کرسکتا ہے، اور مومنین کے لئے یہ چیز مطلقاً حرام ہے''۔ (ص۔۳۳)

کیا کوئی صاحب بقیدِ ہوش وخرد اس مضمون کو قرآن کا مضمون بتا سکتے ہیں؟ یہ مصنف کی وہ معراج ہے، جہاں تک شاید ہی کوئی بڑے سے بڑا محرف قرآن پہونچ سکے، اس ترجمہ کی روشنی میں اگر انہیں جیسا کوئی صاحب نظر ان سے یہ کہے کہ جناب! اس سے معلوم ہوا کہ غیر زانیہ سے غیر زنا کار اور غیر مشرک زنا کرسکتا ہے، کیوں کہ اس کی حرمت کا ذکر اس آیت میں نہیں ہے، تو آپ کیا جواب دیں گے؟ اگر آپ کہیں گے کہ قرآن میں اللہ تعالی نے دوسری جگہ ''ولاتقربوا الزنا'' فرمایا ہے، تو پھر وہ آپ ہی کی زبان میں الٹ کر سوال کرے گا کہ ''القرآن یفسر بعضہ بعضاً''، لہٰذا دونوں آیتوں میں یوں تطبیق دی جائے کہ ''ولاتقربوا الزنا'' اجمال ہے، اور سورہ نور کی مذکورہ آیت اس کی تفصیل ہے، اور آپ نے جو مفہوم بتایا ہے اس کی روشنی میں زنا کا خاص یہی طریقہ جو آپ کے ترجمہ سے واضح ہے، حرام ہے، باقی اور طریقوں کی حرمت نہیں ہے۔ ذرا اپنے ترجمہ اور اپنی قرآن فہمی کے اصول پر اس سوال کا جواب تحریر فرمادیں۔ **نعوذ باللہ من ہذاالھذیان**

اگر کوئی صاحب یہ کہیں کہ یہ کتابت کی غلطی ہوسکتی ہے، تو یہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ مصنف نے یہ ترجمہ کتاب میں دو جگہ کیا ہے، یہاں جو الفاظ ہم نے نقل کئے ہیں، وہ صفحہ ۳۳/ پر ہیں، اور دوسری جگہ صفحہ ۱۹۱/ پر ان الفاظ میں ترجمہ کیا ہے، اسے بھی ملاحظہ فرمالیجئے، دونوں کا مفہوم بالکل ایک ہے، معلوم ہوا کہ دیدہ ور مصنف اس آیت کا یہی مطلب سمجھتا ہے۔

’’کوئی زانی زنا نہیں کرے گا مگر کسی زانیہ یا کسی مشرکہ سے، اور کسی زانیہ سے زنا نہیں کرے گا مگر کوئی زانی یا مشرک ہی‘‘۔ (ص۔۱۹۱)

ناظرین! اب خود بتائیں کہ ایسے شخص کو قرآن کو حدیث میں رائے زنی کا حکم دیا جا سکتا ہے؟ اور کیا یہ کتابت کی غلطی ہو سکتی ہے؟۔

طمانچہ بر رخسارِ خود:

ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

> ’’چنانچہ ان کا (باندیوں کا) نکاح ہو جانے کی صورت میں ان پر نصف حد رکھی، اور نکاح نہ ہونے کی صورت میں کوئی حد نہیں رکھی‘‘۔ (ص۔۶۱)

چلئے، باندیوں کو نکاح سے قبل حدِ زنا سے رخصت مل گئی، صاحب نظر مصنف کا یہ فتوی ہے۔ اسی صاحب نظر مصنف کا جس نے فقہا کو جب دیکھا کہ ایک سنت متواترہ کی بنا پر وہ ’’الزانیة والزانی‘‘ کو زانی غیر محصن کے ساتھ خاص کرتے ہیں، تو وہ چیخ پڑا کہ یہ یقیناً قرآن کے خلاف ہوگا، لیکن اب وہ خود باندیٔ غیر منکوحہ کو اس کے عموم سے خارج کر رہا ہے، اور وہ بھی بے دلیل، تو کچھ مضائقہ نہیں۔

سنت سے بے نیازی:

ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ:

> ’’اگر کسی مسئلے میں قرآن پاک کی واضح تعلیمات موجود ہیں تو پھر ہمیں کسی اور طرف دیکھنے کی ضرورت نہیں، حتی کہ اس جستجو کی بھی ضرورت نہیں کہ اس سلسلے میں نبی ﷺ کی سنت کیا ہے؟ یا اس باب میں آپ کی ہدایات کیا ہیں؟‘‘۔ (ص۔۶۷)

سنت اور حدیث سے یہ شان بے نیازی قابل دید ہے، پھر آپ کے نزدیک حدِ زنا کے سلسلے میں واضح تعلیمات جب موجود ہیں، تو آپ کو کتب حدیث کی ورق گردانی کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ آپ صرف یہ اعلان کر دیتے، وہ کافی ہوتا کہ ’’حد زنا کے سلسلے میں رجم کا کوئی واقعہ پیش ہی نہیں آیا، اور جو کچھ روایات میں نظر آئے، چونکہ وہ قرآن کی واضح تعلیمات کے خلاف ہیں، اس لئے قابل رد ہیں‘‘۔ مانس مصنف کو واضح تعلیمات کے مفہوم کا پتہ ہی نہیں؟

واقعہ یہ ہے کہ سنت سے بے نیازی کسی حکم کے عملی تشکیل کے سلسلے میں ہو ہی نہیں سکتی۔

فقہا پر نوازش:

پھر اسی بنیاد پر لکھتے ہیں کہ:

> ''ہمارے فقہائے عظام کی ایک بڑی تعداد ہے، جو اس اصول کی رعایت نہیں کرسکی، جس کی وجہ سے خود اس مسئلے میں بڑی الجھنیں پیدا ہوگئی ہیں''۔ (ص۔۶۷)

مصنف نے بڑی رعایت کی ہے، ورنہ ان کے حساب سے تو یہ فردِ جرم تمام فقہاء پر عائد ہوتی ہے، کیوں کہ رجم کے مسئلے میں کبھی کوئی اختلاف نہیں رہا، صرف خوارج اور بعض معتزلہ کا اختلاف ہے، جن کے ہم نوا یہ صاحبِ نظر مصنف ہیں، لیکن ان کی نظر معلوم ہوچکی ہے۔

لغت میں قیاس:

فرماتے ہیں کہ:

> ''رجل او امرأۃ'' کا جو واضح اور متبادر مفہوم ہے، وہ پختہ سن مرد اور پختہ سن عورت ہے، جس میں شادی شدہ ہونے کا پہلو غالب ہوتا ہے''۔

علمائے لغت کا کہنا ہے کہ لغت میں قیاس کا دخل نہیں ہوتا، لیکن مصنف بہادر ہے، اس حصار کو توڑ کر اپنا قیاس اس میں ٹھونس رہا ہے، ابھی جگہ بنا رہا ہے، ابھی قیاس کو قطعیت کا درجہ نہیں دیا ہے، آگے ملاحظہ ہو:

> ''یہ دونوں الفاظ اپنی اصل اور حقیقت کے لحاظ سے یہی مفہوم رکھتے ہیں، اور عام طور سے اسی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں''۔

مطلب یہ ہے کہ شادی شدہ مرد و عورت کے لئے ''رجل'' اور ''امرأۃ'' کا لفظ حقیقت ہے، اور غیر شادی شدہ کے مجاز، اور معلوم ہے کہ مجاز کے لئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

> ''لہٰذا غیر شادی شدہ مرد یا عورت کے مفہوم میں وہ اسی صورت میں لئے جا سکتے ہیں، جب کوئی واضح قرینہ اس دوسرے مفہوم کے لئے موجود ہو''۔ (ص۷۲، ۷۳)

یہ بالکل نئی تحقیق ہے، جس سے نہ اہل لغت واقف ہیں، اور نہ اربابِ بلاغت۔ واقعی

ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

اور آپ جانتے ہیں کہ ''رجل'' اور ''امرأۃ'' میں اتنی دور کی کوڑی لانے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ بات یہ ہے کہ دیدہ ور مصنف نے امام ابو یوسف کی ''کتاب الخراج'' سے چار واقعات نقل کئے ہیں، ان چاروں میں کوڑا لگانے کا تذکرہ ہے، اب مصنف چاہتے ہیں کہ یہ سزا شادی شدہ کے لئے ثابت ہو جائے تا کہ شادی شدہ کے لئے زنا کی سزائے رجم کے خلاف دلیل بن جائے۔ ان میں سے تین روایات میں ''اتی برجل'' کا لفظ ہے، اور چوتھی روایت میں ''علی امرأۃ'' کا لفظ ہے، اور اس کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ وہ مرد یا وہ عورت شادی شدہ تھی، مگر مصنف نے اس میں محض اپنی رائے سے شادی شدہ ہونے کو نص قطعی بنا دیا۔ اسی کا نام ''معروضی مطالعہ'' ہے جس کا دعوی مصنف نے ابتداءِ کتاب میں کیا ہے۔ (ص۔۱۳)

مصنف کی زبردستی:

صاحب نظر مصنف نے زانی محصن سے رجم کی نفی کے سلسلے میں ایک روایت نقل کر کے اس سے استدلال کیا ہے، حالانکہ ان کے بقول قرآن کی واضح تعلیمات کے بعد اس کی قطعاً ضرورت نہ تھی، بلکہ سرے سے کتاب ہی لکھنے کی قطعاً ضرورت نہ تھی، مگر جب بیکار ہی کی ٹھن چکی تھی تو اور سہی، فرماتے ہیں کہ:

> ''حضرت عبداللہؓ کے واسطے سے عہد رسالت کا اسی طرح کا ایک اور واقعہ بھی آتا ہے، جس میں آپ نے ملزم خاتون کو رجم نہیں کرایا، باوجودیکہ وہ شادی شدہ تھی، ......اس واقعہ کی تفصیل یوں ہے۔

''ان رجلاً جاء الی النبی ﷺ فقال ان امرأتی لاترد یدلا مس قال غربها قال اخاف ان تتبعها نفسی قال فاستمع بها''.

ترجمہ! ایک شخص نبی ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میری بیوی کسی بھی لامس کے ہاتھ کو نہیں لوٹاتی، آپ نے فرمایا کہ اسے وطن سے کہیں دور بھیج دو، اس نے عرض کیا کہ مجھے ڈر ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ میری جان نکل جائے گی، آپ نے فرمایا کہ اگر ایسا ہے تو اس سے فائدہ اٹھاؤ''۔

اس حدیث کے ترجمے میں صاحب نظر مصنف سے دو ایسی فاش غلطیاں ہوئی ہیں،

جس کی توقع کسی ایسے شخص سے نہیں ہوسکتی جس کو اسلامی فقہ سے ذرا بھی مناسبت ہوگی۔ پہلی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے " **غربھا** " کا ترجمہ "وطن سے کہیں دور بھیج دو" لغت کے اعتبار سے یہ ترجمہ درست ہے، لیکن جس کو بھی ذرا عقل ہوگی، یہاں " **غربھا** " کا یہ ترجمہ ہرگز نہیں کرے گا۔ ظاہر ہے کہ بیوی زانیہ ہو، اور اس کو وطن سے دور بھیجنے کا عقلاً اور شرعاً کوئی معنی ہی نہیں، مصنف غریب کو معلوم ہی نہیں کہ لفظ "غرب" طلاق سے کنایہ ہے۔ صاحب سبل السلام علامہ امیر صنعانی لکھتے ہیں کہ " **قال فی النہایہ ای ابعدھا یرید الطلاق** ". (ج ۳۔ ص ۱۹۴) مطلب یہ ہے کہ اسے دور کردو، یعنی طلاق دے دو۔

دوسری غلطی " **اخاف ان تتبعھا نفسی** " کے ترجمہ میں کی ہے، اس کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ طلاق دینے کے بعد مجھے اندیشہ ہے کہ میری طبیعت اسی کے پیچھے لگی رہے گی، جس کی وجہ سے میرے برائی میں پڑ جانے کا اندیشہ ہے، تب آپ نے فرمایا کہ ایسا ہے تو پھر اسی کو رکھو، اس کا ترجمہ جان نکلنے سے کرنا قطعاً غلط ہے۔

پھر مصنف نے زبردستی کا زور اس پر لگایا ہے کہ " **لاترد ید لامس** " کا معنی قطعی طور پر زنا کا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ باوجود زانیہ محصنہ ہونے کے آپ نے اسے رجم نہیں کیا، اگر مصنف کی یہ بات مان لی جائے تو ان سے چند سوالات ہیں۔

(۱) یہ لفظ کھلی بات ہے کہ زنا کے معنی میں نہیں ہے، کنایہ ہے، اور کیا آپ ثابت کرسکتے ہیں کہ کنایہ سے حدِ زنا یا حدِ قذف یا کسی بھی حد کا ثبوت ہوجاتا ہے، اگر آپ کی نظر میں اس کا کوئی ثبوت ہو تو ہم بھی مشتاق ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ الفاظِ کنائی سے حدود کا ثبوت قطعاً نہیں ہوتا، اس لئے یہاں نہ زنا کا ثبوت ہے، نہ قذف کا۔ پس نہ رجم کا حکم ہوگا نہ لعان کا، مگر مصنف نے قلم پکڑنا سیکھ لیا تو سمجھ گیا کہ احکام میں بھی قلم چل سکتا ہے۔

(۲) اگر مصنف کے بقول زنا کا ثبوت اس لفظ سے ہو بھی جائے تب بھی محض اتنی سی بات سے کسی حد کا تصور مصنف کی عالی دماغی کا کرشمہ ہے، کیونکہ ایک طالب علم بھی جانتا ہے کہ صرف شوہر کے الزام سے کوئی حد نافذ نہیں ہوتی، جب تک کہ چار گواہ نہ ہوں۔ اور گواہوں کی شرط قرآن کریم کی نص قطعی سے ثابت ہے، یا جب تک عورت کے دعویٰ برأت کے بعد شوہر کی طرف

سے چار قسمیں، اور عورت کی طرف سے قسم کھانے کا انکار نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ شوہر جب بیوی پر زنا کا الزام لگاتا ہے، اور عورت قاضی کے یہاں برأت کا دعوی کرتی ہے، تو قاضی دونوں سے چار چار قسمیں لیتا، اور پانچویں مرتبہ جھوٹے ہونے کی صورت میں دونوں پر اللہ کی لعنت اور غضب کی بد دعا انہیں سے کرواتا ہے، اسی کو ''لعان'' کہتے ہیں۔ اگر دونوں ایسا کر لیتے ہیں تو عورت کے اوپر سے زنا کی تہمت اور حد ختم ہو جاتی ہے، اور اگر دونوں میں سے کوئی قسم سے انکار کر دیتا ہے، تو چند شرطوں کے ساتھ یا تو مرد پر حد قذف یا عورت پر حد زنا لگتی ہے۔ اس کے بغیر عورت پر حد زنا کا تصور، اور پھر رسول اللہ ﷺ کا اس کو ٹال دینا، اس کا خیال تک مصنف کے علاوہ کوئی نہیں کر سکتا۔

(۳) اور اگر مصنف کو اصرار ہو کہ صرف شوہر کے کہہ دینے سے ہی زنا کا ثبوت ہو جاتا ہے، تو اولاً تو یہ قرآن کے خلاف ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے۔ ''**ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم**' تاہم اگر تھوڑی دیر کے لئے مصنف کا نظریہ مان بھی لیا جائے، تو مصنف سے سوال ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو کم از کم سو کوڑے تو لگوانے چاہئیں تھے، آخر قرآن کے قطعی حکم کو آپ نے کیوں معاف کر دیا؟۔

بحمد للہ مصنف کو بھی یہاں کھٹک پیدا ہوئی ہے، معلوم ہوتا ہے کچھ ہوش درست تھے، مگر پھر فوراً ہی اس ہوش کو رخصت کر دیا، جو جواب حضرت نے دیا ہے وہ بغیر بے ہوشی یا جنون کے دیا ہی نہیں جا سکتا، جواب میں ایک وہم وگمان پیش کیا ہے، جیسے وہ کوئی تاریخی واقعہ ہو، فرماتے ہیں:

> ''رہا سو کوڑے لگانے کا مسئلہ تو یہاں اس کا احتمال ہے کہ اس عورت کو اس سے پہلے اس جرم میں سو کوڑے لگوائے جا چکے ہوں، اس کے باوجود اس نے اپنی روش کی اصلاح نہ کی ہو، اس پر اس کے شوہر نے حضور ﷺ کے سامنے دوبارہ یہ مسئلہ رکھا ہو، تو آپ نے وہ مشورہ دیا ہو جس کا ذکر روایت میں موجود ہے''۔

سبحان اللہ! محض احتمال سے سو کوڑے لگائے جانے کا ثبوت علم وتاریخ کا بالکل نیا استدلال ہے، جو ہمارے صاحب نظر مصنف کی ایجاد ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر کسی زانیہ کو جرم زنا کی سزا میں سو کوڑے لگائے جا چکے ہیں، اور وہ پھر اسی گناہ کی مرتکب ہوتی ہے، تو اسے معاف

کر دیا جائے گا، اور اس پر حد نہیں لگے گی؟ مصنف جواب دیں۔

(۴) اچھا چلئے یہ بھی مان لیا کہ اس عورت پر پہلے سو کوڑے لگائے جا چکے ہیں، مگر پھر بھی اس نے اپنی روش کی اصلاح نہ کی، تو آپ کا کیا خیال ہے؟ کیا وہ عورت اسلامی معاشرہ میں رہنے کے قابل ہے؟ وہ کسی لامس کے ہاتھ کو نہیں لوٹاتی، تو کیا اس کی اصلاح حال کی امید ہے؟ اور کیا جنسی بے راہ روی اس کے رگ وریشے میں سرایت نہیں کر گئی ہے؟ اس کا جواب آپ نفی میں نہیں دے سکتے۔ پس آپ کے اصول کے مطابق تو یہ عورت مستحق رجم تھی، نہ کہ قابل درگزر۔ کبھی کبھی اپنے فرمودات پر غور کر لیا کیجئے۔

(۵) پھر ایک پیچیدہ سوال یہ ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے سامنے اپنی بیوی کے زنا جیسے سنگین جرم کا معاملہ پیش کرتا ہے، تو وہاں آپ کو مشورہ دینا چاہئے یا بحیثیت امام وحاکم اس کا فیصلہ کرنا چاہئے، خواہ کوڑا ہو یا رجم۔ کیا یہ بھی کوئی قانون ہے کہ ایک شخص پر زنا کی حد کے طور پر مثلاً کوڑا لگایا جا چکا ہے، اور پھر دوبارہ وہ زنا کا مرتکب ہوتا ہے تو دوبارہ اس پر حد جاری کرنے کے بجائے گھر والوں کو مشورہ دیا جائے کہ اسے وطن سے دور بھیج دو، اور اگر وہ کہیں کہ اس کے جانے سے ہماری جان نکل جانے کا اندیشہ ہے، تو انہیں رخصت دے دی جائے کہ اچھا ایسا ہے تو پھر اسے رہنے دو، کیا حد کا ثبوت ہونے کے بعد امام کو اس کو معاف کرنے کا اختیار ہے؟۔

(۷) پھر ایک اور اہم سوال یہ ہے کہ کیا زنا کی عادی عورت کو رسول اللہ ﷺ کسی مومن کے نکاح میں رہنے دینے کو گوارہ فرمائیں گے؟ کیا یہ ”**والزانية لاينكحها الا زان اومشرك وحرم ذالك على المومنين**“ کے خلاف نہیں ہے؟ اور کیا آپ کسی شخص کو دیوث بننے کا مشورہ دیں گے؟۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب نظر مصنف کی صرف نظر ہی نہیں دل ودماغ بلکہ ذوق واحساس تک مردہ اور بے جان ہیں، جو ان سے اس قسم کی باتیں سرزد ہوئی ہیں۔

یہ ساری مصیبت اس لئے آئی کہ انہوں نے ”**لاترد يدلامس**“ سے مراد فعل زنا لے لیا، مگر یہ کھلی ہوئی غلطی ہے۔ اس کا مطلب یہاں زنا ہرگز نہیں ہے، بلکہ وہ ہے جو علامہ امیر صنعانی نے ”سبل السلام“ میں لکھا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”فالاقرب ان المرادانها سهلة الاخلاق ليس فيها نفور ووحشة عن الاجانب لاانها تاتى الفاحشة وكثير من النساء والرجال بهذه المثابة مع البعد من الفاحشة. (ج۳۔ص۱۹۵)

مطلب یہ ہے کہ ”**لاترديد لامس**“ کا قریب تر مطلب یہ ہے کہ اس کے اخلاق میں لچک ہے، اس میں اجنبیوں سے وحشت اور نفور نہیں ہے، نہ یہ کہ وہ زنا کا ارتکاب کرتی ہے، اور بہت سے مرد وعورت باوجود زنا سے دور ہونے کے اس صفت کے ہوتے ہیں، یعنی ان میں نرمی اور لچک پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے وہ غیروں سے بہت جلد بے تکلف ہوجاتی ہیں، اور انہیں حجاب نہیں ہوتا۔ کسی غیرت مند شخص کے لئے ایسی عورت سوہان روح بن جاتی ہے، شکایت کرنے والے صاحب غیرت مند بھی ہیں، اور محبت کے ہاتھوں مجبور بھی ہیں، غیرت کے باعث انہوں رسول اللہ ﷺ سے مشورہ لیا، اور رسول اللہ ﷺ نے غیرت کے ہی تقاضے کے مطابق جواب دیا کہ اسے چھوڑ دو، مگر وہ محبت کے ہاتھوں بے بس ہوگئے، ان کی جب یہ کیفیت حضور نے دیکھی تو مجبوراً اسی کو رکھنے کی اجازت دیدی۔ اس مطلب کی صورت میں مذکورہ بالا اعتراضات سے نجات ہوجاتی ہے۔

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی شان میں ہرزہ سرائیاں:

اس واقعہ کے بعد صاحب نظر مصنف نے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ پر بہتان زنا کے قصے کو چھیڑا ہے، اور اس کو اتنے شرح وبسط کے ساتھ تمام جزئیات سمیت بیان کیا ہے، جیسے یہ ان کا محبوب موضوع ہو۔ تہمت کا یہ واقعہ بصرہ میں پیش آیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بارگاہ میں یہ مقدمہ پیش ہوا، آپ نے معاملہ کی تحقیق کی، گواہیاں لیں، تین گواہوں نے زنا کی گواہی دی، اور ایک گواہ نے زنا کی گواہی سے انکار کردیا، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت مغیرہؓ کو اس تہمت سے بری قرار دیا، اور تینوں گواہوں پر حد قذف لگوائی۔ اس صورت واقعہ کو تفصیل سے مصنف نے ذکر کیا، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ صاحب نظر مصنف کو حضرات صحابہ سے کچھ عداوت ہے، محض اپنے وہم وخیال کی بنیاد پر یہ دعوی کردیا کہ راویوں سے صورت واقعہ کے بیان کرنے میں غلطی ہوگئی ہے۔ انہوں نے کہا کہ واقعہ دراصل یہ ہوا ہوگا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ

کے نزدیک زنا ثابت ہوگیا ہوگا، کیونکہ چار گواہیاں مکمل تھیں، پھر انہوں نے (مصنف کے زعم کے مطابق زنا کی سزا مطلقاً سو کوڑے ہیں) سو کوڑے بطور حد زنا حضرت مغیرہ کو لگوائے ہوں گے، لیکن راویوں نے اپنے اس گمان باطل اور شہرۂ عام کی وجہ سے کہ زانی محصن کی سزا رجم ہے اور یہاں رجم کا نفاذ ہوا نہیں، اس لئے راویوں پر بات الٹ گئی، اور بجائے حضرت مغیرہ کے، گواہوں پر حد لگانے کی بات کہہ ڈالی۔ استغفر اللہ، اور پھر اپنے اس وہم باطل کو مؤکد کرنے کے لئے بالکل بے موقع اور غلط طور پر حضرت عائشہ کے واقعہ افک کو لے بیٹھے، اور وہ گل کھلائے کہ شاید معتزلہ وخوارج کو بھی نہ سوجھے ہوں گے۔ اس سلسلے میں انہوں نے بالکل بے معنی نو صفحے سیاہ کئے ہیں، اس کی ایک ایک سطر بتاتی ہے کہ مصنف کو روایت ودرایت، اصول وقواعد اور ہوش وعقل کسی چیز سے مس نہیں ہے، اس بحث کی تردید کرنا محض وقت کی تضییع ہے، لیکن جی چاہتا ہے کہ چند ایک باتیں ذکر کردی جائیں، بطور لطیفہ کے مصنف کی ایک ذرا طویل عبارت ملاحظہ ہو:

> ”معاملے کے تمام پہلو پر غور کرنے سے جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان گواہوں پر حد قذف نہیں جاری کی گئی، بلکہ خود حضرت مغیرہ پر حد زنا جاری کی گئی، اس لئے کہ چاروں گواہ ثقہ تھے، اور گواہی اتنی واضح اور دوٹوک تھی کہ وہ کسی صورت سے رد نہیں کی جاسکتی تھی۔ فطری طور پر یہاں سوال پیدا ہوگا کہ پھر معاملے کی صحیح صورت ہمارے سامنے کیوں نہیں آئی؟ اور حد زنا کے بجائے حد قذف کی بات کہاں سے چل پڑی؟۔
>
> جواب بالکل واضح ہے رجمِ محصن کی حکایت (باوجودیکہ اس کی کوئی اساس نہ تھی) چھیڑنے والوں نے کچھ اتنے زور وشور سے چھیڑی کہ عام ذہنوں میں اچھی طرح رچ بس گئی، اور اچھے اچھوں کے ذہن ودماغ میں یہ بات جاگزیں ہوگئی کہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہی ہے، تو جب انہوں نے یہ سنا کہ حضرت مغیرہ کو رجم نہیں کیا گیا، باوجودیکہ وہ شادی شدہ تھے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس موقع پر کوڑے برسائے گئے، تو اس سے انہیں یہ گمان ہوا کہ اس موقع پر کوڑوں کی بارش ہونے اور حضرت مغیرہ کے رجم نہ کئے جانے کا صاف مطلب یہ ہے کہ جرم ثابت نہ ہوسکا، اور پھر جن لوگوں نے اس واقعے کی گواہی دی، ان پر حد قذف کے کوڑے برسائے گئے۔ حالانکہ صورت حال اس سے مختلف تھی، یعنی وہ کوڑے حد قذف کے نہیں حد زنا کے تھے، اس لئے کہ قذف کا معاملہ یہاں تھا ہی نہیں، یہاں معاملہ بس زنا کا تھا، جس کی سزا

اسلام میں بس سو کوڑے ہیں، قطع نظر اس کے کہ وہ ملزم شادی شدہ ہے یا غیر شادی شدہ''۔ (ص۔۹۰)

شاباش آفریں، اب نہ کسی روایت کی ضرورت ہے نہ حکایت کی، بس صاحب نظر مصنف غور وفکر کر کے کسی بھی واقعہ کی صورت حال متعین کر دیں، وہی نص قطعی ہے، تمام راوی متفق ہیں کہ تین گواہیاں زنا پر آئیں، چوتھے نے زنا کی گواہی نہیں دی۔

سب راوی کہتے ہیں کہ تین گواہوں کو کوڑے لگائے گئے، روایت میں یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ ان گواہوں سے توبہ کا مطالبہ کیا گیا، دو گواہوں نے توبہ کر لی، تیسرے نے نہیں کی۔ (نصب الرایہ۔ص ۳۴۵)

اتنی تفصیل کے بعد جب مصنف غور وفکر کرتا ہے تو صورت حال بالکل برعکس اسے نظر آتی ہے، اس نظر کا کمال ہے کہ چودہ صدیوں کے حجاب کو بغیر کسی اوزار واسباب کے چیر کر صحیح صورت حال کو دیکھ لیتی ہے، اور جو لوگ وہاں موجود تھے انہیں نظر نہ آسکی۔

البتہ ایک بات مصنف کے اقرار سے ثابت ہوگئی کہ زانی محصن کے رجم کا مسئلہ بعد کی پیداوار نہیں ہے، بلکہ قرون اولی ہی میں اس زور وشور سے اس کی حکایت چھڑی تھی کہ اس کے خلاف کا وہم وگمان بھی نہ ہوا، کیوں کہ اس روایت کے آخری راوی شیخ عبدالرزاق الصنعانی ۲۱۱ھ میں وفات پائے ہیں، ان سے لے کر دور صحابہ تک راویوں کی کڑی سے کڑی ملی ہوئی ہے، سب کے ذہنوں میں ایک ہی بات کا چھایا ہونا قطعی دلیل اس بات کی ہے کہ یقینی اور بنیادی بات وہی ہے، اور مصنف کا جو کچھ ارشاد ہے، اس کی قیمت خواب میں براتے ہوئے آدمی سے زیادہ نہیں ہے۔

عقل کی خوبی:

اس واقعہ میں چار گواہ تھے، تین گواہوں نے حضرت مغیرہ پر صریح زنا کی شہادت دی، اور ایک گواہ نے زنا کی گواہی نہیں دی، چوتھے گواہ کے بیان سے زنا کا ثبوت نہیں ہوتا، چونکہ چار گواہی نہ تھی، اس لئے اللہ تعالی قانون ''**ثم لم یاتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة**''۔ چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسی کوڑے مارو، کے مطابق اب مسئلہ شہادت زنا کا نہیں تہمت

زنا کا ہوگیا، اوراس کی سزا اسی کوڑے ہیں، اس لئے ان گواہوں پر اَسّی اَسّی کوڑے کی حد قذف نافذ کی گئی، اور چوتھا گواہ بچ گیا، اس پر صاحب نظر مصنف کا تبصرہ ملاحظہ ہو:

> ''اگر حضرت ابوبکرۃ اوران کے دونوں ساتھیوں پر حد قذف جاری ہوئی، تو وہ حد قذف زیاد پر بدرجۂ اولی جاری ہوئی ہوگی، کیونکہ گواہی دینے میں تو وہ بھی شریک تھے، فرق صرف اتنا تھا کہ ان تینوں بزرگوں کی گواہی مکمل سمجھی گئی، اور زیاد کی گواہی ناقص یا نامکمل قرار دی گئی، تو کیا گواہی کا ناقص ہونا بھی کوئی خوبی ہے، اور اس وجہ سے اس گواہ کے ساتھ رعایت کی جائے گی، اور کیا گواہی کا مکمل ہونا کوئی عیب ہے، اور اس کی وجہ سے گواہ کی زدوکوب کی جائے' (ص۸۲)

بے دانشی کا طغیان اسی کو کہتے ہیں، گواہی کے مکمل یا نامکمل ہونے کی بنیاد پر حد قذف کون لگاتا ہے؟ حد قذف تو تہمت زنا کی بنیاد پر لگتی ہے، اور اس صورت میں لگتی ہے جب قاضی کے دربار میں چار گواہ تہمتِ زنا کے نہ پیش ہوسکیں، بلکہ اس سے کم ہوں، خواہ ایک یا دو یا تین، ان پر حد قذف جاری کرنا قرآن کا حکم ہے، اللہ تعالی کے قانون میں چار گواہ سے کم زنا کے باب میں جھوٹے ہیں ''**لولاجاء وا علیه باربعة شهداء فاذ لم یاتوا بالشهداء فاولئک عند الله هم الکاذبون**''. (سورہ نور)

یہ لوگ اس پر چار گواہ کیوں نہیں لاتے، پس جب اتنے گواہ نہ لاسکیں، تو یہی لوگ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں۔

مذکورہ بالا واقعہ میں چار آدمی زنا کی گواہی کے لئے چلے، تین شخصوں نے تو زنا کا صریح الزام عائد کیا، اور چوتھے شخص نے اس سے گریز کیا، گویا تین شخصوں نے زنا کی تہمت لگائی، اور ایک اس سے ہٹ گیا، نصاب شہادت مکمل نہ تھا، لہٰذا تین گواہ جھوٹے قرار پائے، اور چوتھا اس سے خارج ہوگیا۔ اب کوئی عقل وہوش رکھنے والا بتائے کہ حد قذف کس پر لگے گی؟ ان پر جو اللہ کے قانون میں جھوٹے ثابت ہوئے، یا اس پر جس کے جھوٹے ہونے کا کوئی ثبوت موجود نہیں؟ یہاں گواہوں کے بیان کے مکمل یا نامکمل ہونے سے کیا غرض ہے؟ بس یہ ان صاحب کی عقل کا حال ہے، جو سارے فقہا کو غلط فہمی شکار بتاتے ہیں، اور پھر اپنی اسی ناتمام عقل کے ترنگ میں لکھتے ہیں کہ:

"عقل تو کہتی ہے کہ ناقص گواہی ایک جرم ہے، جس کی دہری سزا اس گواہ کو ملنی چاہیئے، کیونکہ جب اس کی معلومات ناقص تھیں تو گواہی کے لئے وہ آگے بڑھا کیوں"؟ (ص۔۸۳)

واقعی اگر عقل یہی کہتی ہے تو نہ جانے بے عقلی کیا کہے گی؟ محترم! یہ عقل نہیں کہتی، بے عقلی کہتی ہے، کیونکہ جھوٹی گواہی کو تو جرم پڑھا اور جانا گیا ہے، مگر ناقص بیان بھی جرم ہے، یہ بات بالکل پہلی دفعہ کان میں پڑی ہے، یعنی گواہ جتنا جانتا ہے بیان کرتا ہے، لیکن اس کے بیان اور گواہی کی بنیاد پر مدعا علیہ پر مطلوبہ فرد جرم عائد نہیں ہوتی، ایسی گواہی کو عدالت فرد جرم عائد کرنے کے لئے گواہی تسلیم نہیں کرتی، یہ تو ہر شخص جانتا ہے، لیکن ایسی گواہی کوئی جرم ہے جس کی دہری سزا ملنی چاہیئے، یہ بات آج صاحب نظر مصنف نے واضح کی۔ عدالتوں کو چاہیئے کہ اپنے مجموعۂ قوانین میں اس کا اضافہ کرلیں، کہ اگر کسی گواہ کی گواہی سے مدعا علیہ پر فرد جرم نہ عائد ہوسکتی، تو وہ دہری سزا کا مستحق ہوگا۔

اگر ان حضرات کے ہاتھ میں قانون سازی کا کوئی مرحلہ آگیا تو نہ جانے کتنے ناکردہ گناہ بڑی بڑی سزاؤں میں ازروئے قانون ماخوذ ہوجائیں گے۔

کہاں وہ شوراشوری اور کہاں یہ بے نمکی؟:

حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ والی بحث میں ایک جگہ مصنف نے لکھا ہے:

"اس سلسلے میں امام ابن تیمیہ کا موقف بہت صحیح اور متوازن ہے، وہ فرماتے ہیں، جب کوئی گواہی دینے والا یہ گواہی دے کہ اس نے کسی مرد اور عورت ایک ہی لحاف میں، یا کسی ایک ہی حمام دیکھا ہے، یا ان دونوں کو برہنہ دیکھا ہے، یا ان دونوں کا تہبند یا پاجامہ کھلا ہوا دیکھا ہے، اور اس کے ساتھ کوئی قرینہ بھی پایا جاتا ہو، جو اس بات کی تائید کرتا ہو، مثلاً یہ کہ لحاف اپنی اصل جگہ سے ہٹ کر ان دونوں کی جگہ پر ہو، یا ان میں سے کسی کے پاس یا ان دونوں کے پاس کوئی روشنی ہو، جس کو جلتے ہوئے اس نے دیکھا ہو، پھر اسے انہوں نے بجھا دیا ہو، تو اس روشنی کو بجھا دینا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کام کو چھپانا چاہتے ہیں، جس کو وہ کررہے ہیں، تو اگر وہاں چھپانے کی کوئی بات نہ ہو، سوائے اس بات کے جس کی گواہی اس گواہ نے دی، تو یہ نہایت زبردست ثبوت ہوگا اس بات کے حق میں جس کی اس نے گواہی دی" (ص۸۶)

اس عبارت پر ناظرین غور کرلیں، کیا یہ صراحۃً زنا کی گواہی کا تذکرہ ہے؟ اور کیا اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر کوئی گواہی دینے والا اس طور پر جس کو علامہ ابن تیمیہ نے تحریر فرمایا ہے، گواہی دے تو اس سے حدِ زنا کا ثبوت ہو جائے گا؟ اور کیا علامہ موصوف کا مقصد یہ ہے کہ زنا کے لئے ایک گواہ ہو تو وہ کافی ہے؟ ان سوالات پر غور کریں، اور صاحب نظر مصنف کے آب زر سے لکھنے کے لائق استنباط کو ملاحظہ فرمائیں، لکھتے ہیں کہ:

> ”معلوم ہوا کہ ثبوتِ زنا کے لئے ہمیشہ چار گواہوں کی گواہی شرط نہیں ہوا کرتی، بلکہ قرائن کی موجودگی میں ایک گواہ کی گواہی بھی کافی ہوسکتی ہے، بشرطیکہ وہ گواہ مشتبہ اور ناقابل اعتبار نہ ہو“۔ (ص۔۸۶)

لیجئے۔ قرآن نے چار گواہوں کی گواہی کو حد زنا کے لئے جو شرط قرار دیا تھا، اس سے چھٹی مل گئی، ابن تیمیہ کی ایک مبہم عبارت سے مصنف نے جو کچھ سمجھا ہے، اس نے قرآن کے نص قطعی کو منسوخ کردیا۔ چنانچہ فرمادیا کہ ثبوت زنا کے لئے ہمیشہ چار گواہوں کی گواہی شرط نہیں ہوا کرتی ہے، بلکہ قرائن کی موجودگی میں ایک گواہی بھی کافی ہوسکتی ہے، اور یہ کون کہہ رہا ہے؟ وہ کہہ رہا ہے جس نے شروع کتاب میں دعوی کیا تھا کہ:

> ”اگر کسی مسئلہ میں قرآن پاک کی واضح تعلیمات موجود ہیں، تو پھر ہمیں کسی اور طرف دیکھنے کی ضرورت نہیں، حتی کہ اس جستجو کی بھی ضرورت نہیں کہ اس سلسلے میں نبی ﷺ کی سنت کیا ہے؟ اس باب میں آپ کی ہدایت کیا ہیں“؟۔

کہاں وہ شوراشوری تھی کہ حدیث رسول کی طرف بھی دیکھنے کی ضرورت نہیں، اور کہاں یہ بے نمکی کہ قرآن کے نص قطعی کے مقابلے میں علامہ ابن تیمیہ کی عبارت سے استدلال کرنے لگے۔

بریں عقل و دانش بباید گریست

استدلالات غریبہ کا عجائب خانہ:

یوں تو پوری کتاب ہی استدلالات غریبہ کا عجائب خانہ ہے، کسی بحث کو کہیں سے پڑھئے، کوئی بات ڈھنگ اور قرینے کی نہیں ملتی، آوارگیٔ ذہن وفکر کی اس سے واضح مثال ملنی مشکل

ہے۔ اگر ہر ایک بحث پر گفتگو کی جائے تو اس کے لئے بہت فالتو وقت چاہئے، جتنا کچھ لکھ دیا گیا ہے، اور یہی کتاب مصنف کے علمی و عقلی جغرافیہ کو جاننے کے لئے کافی ہے، تاہم چند بحثوں پر کلام کرنا ضروری ہے، کیونکہ مصنف نے ان پر بہت زور صرف کیا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خطبہ:

زانی محصن کے حق میں رجم کے ثبوت کے لئے جو روایتیں کتابوں میں مذکور ہیں، ان پر مصنف نے بہت اہتمام سے بحث کی ہے، اس سلسلے میں سب سے مشہور حضرت عمر کا ایک خطبہ ہے، جو انہوں نے اپنے زمانۂ خلافت میں ایک اہم موقع پر ایک بڑے مجمع میں دیا تھا، یہ پورا خطبہ بخاری شریف میں ”باب رجم الحبلیٰ من الزنا اذا احصنت“ کے تحت ”کتاب الحدود“ میں موجود ہے۔ یہ ایک طویل خطبہ ہے جس میں انہوں نے رجم کا بھی تذکرہ کیا ہے، اس خطبہ کو کلاً یا جزءاً امام بخاری اور مسلم کے علاوہ دوسرے بیشتر محدثین نے اپنی اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، مصنف نے اس روایت کو مسلم شریف کے حوالے سے نقل کیا ہے، الفاظ یہ ہیں:

”قال عمربن الخطاب وهو جالس على منبر رسول الله ﷺ، ان الله قد بعث محمداً ﷺ بالحق وانزل عليه الكتاب، فكان مما انزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده فاخشى ان طال بالناس زمان ان يقول قائل: ما نجد الرجم فى كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله وان الرجم حق على من زنىٰ اذااحصن من الرجال والنساء اذا قامت البينة اوكان الحبل او الاعتراف. صحيح مسلم. كتاب الحدود، وباب الرجم الثيب فى الزنا“.

ترجمہ! حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایک روز فرمایا جب کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے منبر پر جلوہ افروز تھے، اللہ نے محمد ﷺ کو حق دے کر بھیجا، اور آپ پر کتاب نازل فرمائی، تو آپ پر جو چیزیں نازل ہوئیں ان میں آیت رجم بھی تھی، ہم نے اسے پڑھا، اسے محفوظ کیا، اور اسے اچھی طرح سمجھا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے رجم کرایا ہے، اور آپ کے بعد ہم نے بھی رجم کرایا ہے، مجھے اندیشہ ہے کہ اگر لوگوں پر ایک لمبا زمانہ گزرا تو کہنے والے یہ نہ کہیں کہ ہم کتاب اللہ میں رجم

نہیں پاتے، اس طرح وہ گمراہ ہوجائیں، ایک ایسے فریضے کو چھوڑ کر جسے اللہ نے نازل فرمایا، بلا شبہہ اللہ کی کتاب میں رجم حق ہے مردوں اور عورتوں میں اس پر جو زنا کرے جب کہ وہ محصن ہو اور بینہ ثابت ہوجائے، یا حمل قرار پائے، یا اقبالِ جرم ہوجائے۔ (۱۴۳)

اس خطبہ پر متعدد اشکال وارد کر کے مصنف نے یہ تأثر دیا ہے کہ گو یہ روایت بخاری، مسلم اور دوسری معتبر کتبِ احادیث میں ہیں، اور گو اس کے راوی سب ثقہ اور قابل اعتبار ہیں، مگر پھر بھی موضوع ہے۔ یہ حضرت عمر کا ارشاد ہرگز نہیں ہوسکتا، اس پر مصنف نے چھ باتیں تحریر کی ہیں، ہم بالترتیب سب پر کلام کرتے ہیں۔

پہلی بات:

پہلی بات تو یہ ہے کہ جس آیت رجم کا اس میں ذکر آتا ہے، باتفاق محدثین اس سے مراد یہ آیت ہے "**الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة، نکالا من الله و الله عزیز حکیم**". روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے یہ قرآن پاک کی آیت تھی، بعد میں اس کی تلاوت تو منسوخ ہوگئی، البتہ اس کا حکم باقی ہے۔

اس پر "سبل السلام" کے کسی محشی کا قول نقل کیا ہے کہ جب رجم شریعت میں باقی ہے اور فرض ہے تو اس کی آیت منسوخ کیوں ہوجائے گی؟ اس کو مصنف نے نہایت زبردست اشکال قرار دیا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ جس حکمِ شریعت کی حکمت سمجھ میں نہ آئے، وہ حکم قابلِ انکار ہے، ورنہ اس کی حکمتیں تو شرح حدیث میں موجود ہیں، لیکن آپ کی سمجھ کا حال معلوم ہو چکا ہے، خیر یہ تو مانگا ہوا اشکال ہے، خود صاحب نظر مصنف کا اشکال ملاحظہ فرمائیں:

> "اس آیت میں "**الشیخ و الشیخة**" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، جس کے معروف معنی "بوڑھے مرد" اور "بوڑھی عورت" کے ہیں"۔ (ص۔۱۴۳)

یہاں تک معاملہ غنیمت ہے، معروف معنی کا ذکر کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کوئی غیر معروف معنی بھی ہوگا، مگر پھر فوراً ہی اس بات کو یوں بدلتے ہیں:

> "یہ لفظ ہمیشہ اسی معنی میں استعمال ہوتا آیا ہے، اس کے علاوہ کسی اور معنی میں اس کا استعمال ثابت نہیں ہے"۔

ملاحظہ فرمایا، پینترا کتنی جلد بدل گیا، پہلے یہ بات کہی کہ بوڑھا اور بوڑھی معروف معنی ہے، پھر دوسرا قدم یہ کہ ہمیشہ اسی معنی میں استعمال ہوتا آیا ہے، پھر آخری اور حتمی فیصلہ کہ اس کے علاوہ کسی اور معنی میں اس کا استعمال ثابت نہیں ہے۔ یہ ہمارے صاحب نظر مصنف کی ہوشیاری اور قلابازی ہے۔

ہمیں اس سے انکار نہیں کہ یہ لفظ ''بوڑھے مرد'' اور ''بوڑھی عورت'' کے لئے استعمال ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ زانی محصن کے حق میں رجم کی بنیاد محض یہی آیت منسوخہ نہیں بلکہ اس کے لئے مدار تو سنتِ متواترہ ہے، تاہم مصنف کے اس دعوی کو کہ ''اس کے علاوہ کسی اور معنی میں استعمال ہوتا ہی نہیں'' پرکھ لینا چاہئے۔

قاموس میں جہاں مذکورہ بالا معنی لکھا ہے، وہیں یہ بھی لکھا ہے کہ " **والشیخ شجرة وللمرأة زوجها**" شیخ ایک درخت کو بھی کہتے ہیں، اور عورت کے لئے اس کا شوہر بھی شیخ کہلاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کبھی شیخ دوسرے کسی معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور استاذ یا بزرگ کے معنی میں تو اس کا استعمال عام ہے، بس مصنف کا دعویٔ انحصار غلط ہے، پھر لکھتے ہیں کہ:

> ''یہ حقیقت سامنے رکھتے ہوئے اگر اس روایت پر نگاہ ڈالی جائے تو یہ بات ایک طالب حدیث کے لئے بڑی الجھن کا باعث ہوتی ہے، کہ اگر اس روایت کی اصل یا اس کی اساس یہی آیت ہے تو اس روایت میں یہ بات کہاں سے آگئی کہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے، جب کہ آیت میں یہ بات موجود نہیں، یہ آیت بوڑھے زانی یا بوڑھی زانیہ کا حکم تو بتاتی ہے لیکن شادی شدہ زانی کے سلسلے میں بالکل خاموش ہے، اس سے کوئی تعرض نہیں''۔

یہ الجھن اور یہ اعتراض قطعاً بے محل ہے، کیوں کہ زانی کے احصان کی شرط کے لئے اس آیت سے استدلال نہیں کیا گیا ہے کہ الجھن ہو۔ احصان کا ثبوت دوسرے دلائل سے ہوتا ہے، اس آیت سے صرف اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ کتاب اللہ میں رجم کا تذکرہ موجود تھا، مصنف خود سے ایک بات فرض کرتا ہے، اور اس پر الجھتا ہے۔

دوسری بات:

لکھتے ہیں کہ:

''دوسری چیز جو اس روایت میں قابل غور ہے اس کے یہ الفاظ ہیں ''**وان الرجم فی کتاب اللہ حق علی من زنی**''، اس عبارت میں قابل غور چیز یہ ہے کہ وہ زبان کے عام استعمالات کے خلاف ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ''حق'' کا لفظ جب بصلہ ''علی'' استعمال ہوتا ہے تو وہاں حق فرض یا واجب کے معنی میں ہوتا ہے، یعنی اس کے ذریعے کسی فعل کے فرض یا واجب ہونے کا اعلان ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں اس فرد یا اس گروہ پر داخل ہوتا ہے جو اس فعل کا ذمہ دار ہوتا ہے، یا جس کے ذمہ یہ واجب ہوتا ہے کہ وہ اس کام کو انجام دے یا اس حکم کا نفاذ کرے''۔ (ص ۱۴۴)

پھر چند مثالوں سے اپنا مدعا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس کے بعد لکھتے ہیں:

''یہ چند مثالیں ہیں جو اس اسلوب اور اس کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے کافی ہیں، یہ اسلوب اور اس کا یہ مفہوم سامنے رکھتے ہوئے اگر ہم متذکرہ بالا عبارت ''**وان الرجم فی کتاب اللہ حق علی من زنی**'' کا ترجمہ کریں تو اس طرح ہوگا۔ اور رجم اللہ کی شریعت میں اس کے ذمہ واجب ہے جو زنا کرے، اب یہاں قابل غور چیز یہ ہے کہ کیا رجم کرنا زانی کے ذمے واجب ہوتا ہے یا امام، قاضی، یا حاکم وقت کے ذمے.......۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو متذکرہ بالا عبارت زبان وبیان کے معیار پر پوری نہیں اترتی، اب اس کے بعد یہ باور کرنا کسی طرح ممکن نہیں رہ جاتا کہ یہ خلیفہ دوم حضرت عمر فاروقؓ کا جملہ ہوگا، جو اپنے عہد میں زبان وبیان کے تاجداروں میں تھے''۔ (ص۔۱۶۴)

ماشاء اللہ آپ صرف کتاب وسنت ہی کے امام نہیں، زبان وبیان پر بھی مجتہدانہ قدرت رکھتے ہیں، کتنی دور کی کوڑی لائے ہیں، اور ایک ایسے نکتے کا پتہ دیا ہے جس کی خبر شاید آپ سے پہلے کسی کو نہ تھی، آپ کی شان اہل زبان سے بھی بڑھ کر ہے۔ اچھا چند مثالیں ہم آپ کو کلمہ ''حق' بصلہ ''علی' استعمال کی دیتے ہیں، ان کا مفہوم اپنے بنائے ہوئے نکتہ کے مطابق ہمیں سمجھا دیں، یا انہیں بھی زبان وبیان کے معیار سے گرا ہوا کہہ دیں۔

حق تعالی کا ارشاد ہے:

ولکن حقت کلمة العذاب علی الکافرین. سورہ زمر. آیة. ۷۱

لقد حق القول علی اکثرھم فھم لایومنون. سورہ یس. آیة. ۷

ویحق القول علی الکافرین. سورہ یس. آیة. ۷۰

و کذالک حقت کلمة ربک علی الذین فسقوا. سورہ یس. آیة. ۳۳

و کذالک حقت کلمة ربک علی الذین کفروا. سورہ مومن. آیة. ٦

ان سب آیات میں کلمہ ''حق'' بصلہ ''علی'' آیا ہے، تو کیا آپ فرمائیں گے کہ کلمہ عذاب کے نافذ کرنے کے ذمہ دار کفار ہیں وغیرہ۔ آخر آپ کا بتایا ہوا نکتہ ان آیات پر کیسے منطبق ہوگا؟ اور اگر نہیں منطبق ہوگا تو کیا آپ کی ہمت ہے کہ اسے بھی معیار سے گرا ہوا کلام قرار دیں؟ کچھ تو قرآن پڑھا ہوتا صاحب نظر مصنف نے۔

تیسری بات:

''تیسری چیز جو اس روایت سے متعلق قابل غور ہے وہ یہ کہ اس میں استقرارِ حمل کو بھی ان اسباب میں شمار کیا گیا ہے، جن کی بنا پر رجم واجب ہوتا ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، اور جمہور علماء نے اس سے انکار کیا ہے''۔ (ص۔۱۴٦)

''یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان علمائے کرام اور ائمہ عظام کا ظہورِ حمل کے باب میں اس روایت سے ہٹ کر ایک دوسرا موقف اختیار کرنا اس بات کی غمازی نہیں کرتا کہ وہ کم از کم اس روایت کے اس جزء کو غیر محفوظ نہیں سمجھتے تھے، اور اگر روایت کا جزء غیر محفوظ ہے تو کیا ضمانت ہے اس بات کی کہ روایت کے بقیہ اجزاء بالکل محفوظ ہیں''؟۔ (ص۔۱۴۸)

یہاں مصنف نے حدیث کے صحت وسقم کے لئے ایک ایسا قاعدہ وضع کیا ہے جس کا پتہ اب تک کسی محدث اور عالم کو نہیں تھا۔ ہمارا شیر ہر فن میں مجتہد ہے، آپ نے کبھی نہ سنا ہوگا کہ امام ابوحنیفہ نے یا فلاں یا فلاں عالم نے فلاں روایت کے اتنے جزء کو نہیں اختیار کیا، جب کہ اس کے سب رواۃ ثقہ ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے نزدیک وہ غیر محفوظ ہیں، اور پھر اس کی غیر محفوظیت کے باعث پوری روایت مشکوک ہے۔ بالکل جدید علم ہے، تازہ قاعدہ، اہل علم کی ضیافت کا سامان، اگر اس اصول کو بروئے کار لایا جائے تو نقد رجال کا قصہ ہی تہ کر کے رکھ دینا چاہئے، پھر اسماء الرجال کا ایک بڑا حصہ سرے سے ناقابلِ اعتناء ہو جائے گا۔

چوتھی بات:

''چوتھی چیز جو اس روایت کے تعلق سے قابل غور ہے، وہ یہ ہے کہ اس روایت سے

> معلوم ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں ابتداء رجم کی آیت موجود تھی، بعد میں اس آیت کے الفاظ منسوخ ہوگئے، لیکن اس کا حکم باقی رہا، اس طرح گویا اس روایت کے بموجب رجم کا حکم قرآن سے ثابت ہے۔ اس کے بالمقابل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول مشہور ہے جو انہوں نے شراحہ ہمدانیہ کا واقعہ پیش آنے پر فرمایا تھا کہ "**جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله**" اس سے صاف ظاہر ہے کہ رجم کا حکم قرآن میں موجود نہیں ہے، وہ سر تا سر نبی کریم ﷺ کی سنت سے ماخوذ ہے"۔ (ص۔۱۴۸)

اس پر عرض ہے کہ اس بات کے لئے حضرت علی کے قول سے استدلال کی کیا ضرورت ہے؟ یہ تو واقعہ ہے کہ پورے قرآن میں رجم کا حکم کہیں مذکور نہیں ہے، یہ تو ہر پڑھنے والا جانتا ہے، کہ حضرت عمر کے فرمان ہی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کتاب اللہ میں رجم کی آیت موجود تھی، گویا اس آیتِ رجم کا ثبوت اسی روایت سے ہے۔ پھر اگر حضرت علی اس سلسلے میں قرآن کا حوالہ نہ دیں تو کیا اس سے وہ روایت غیر معتبر ہو جائے گی، انہوں نے بجا فرمایا کہ میں نے سنت رسول اللہ سے اسے رجم کیا ہے، کیونکہ کتاب اللہ میں یہ آیت موجود ہی نہیں ہے، پھر اس کا حوالہ کیوں کر دیتے؟ یہ تو آپ کا کمال ہے کہ رجم کا حکم باوجودیکہ کتاب اللہ میں موجود نہیں ہے، لیکن بڑے طمطراق سے دعوی کرتے ہیں کہ "**الرجم حقيقة جاء بها الكتاب**" اپنے استنباط کو قرآن کی نصِ قطعی بنا دینے کا فن آپ ہی کو آتا ہے۔

پانچویں بات:

پانچویں بات کو پڑھ کر ہم حیران ہوگئے کہ اسے تحریر کرنے کیا ضرورت تھی؟ بالکل لغو اور بے ضرورت، لہٰذا اس سے صرفِ نظر کرنا ہی مناسب ہے۔

چھٹی بات:

چھٹی بات کے لئے علامہ انور شاہ کشمیری کا حوالہ دیا ہے کہ:

> "یہاں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ رجم کا حکم یا تو قرآن ہی کا حکم ہے، یا اس کا حکم نہیں ہے، اب اگر وہ قرآن ہی کا حکم ہے تو حضرت عمر کے لئے یہ جائز نہ تھا کہ وہ اسے قرآن میں نہ لکھیں، اور اگر وہ قرآن کا حکم نہیں ہے، تو ان کے لئے یہ جائز نہ تھا کہ وہ اسے قرآن میں لکھ دیں"۔ (ص۔۱۵۰)

یہ اشکال ظاہر ہے کہ روایت زیر بحث پر نہیں ہے، اس لئے اس کو اس جگہ لانا بے موقع بات ہے۔ ایک دوسری روایت میں حضرت عمر سے یہ الفاظ منقول ہیں "**لولا ان یقول الناس زاد عمر فی کتاب اللہ لکتبتُھا بایدی**" ان کا مطلب یہ تھا کہ مجھے اس آیت کے نزول کا اور اس کے حکم کے باقی رہنے کا اس درجہ یقین ہے کہ اگر لوگوں سے یہ کہنے کا اندیشہ نہ ہوتا کہ عمر نے کتاب اللہ میں اضافہ کر دیا، تو میں اسے اپنے ہاتھ سے لکھ دیتا۔ اس پر مذکورہ اعتراض وارد ہوتا ہے، مگر اس کا حل آسان ہے، وہ یہ کہ حضرت عمر تسلیم کرتے ہیں کہ اب یہ الفاظ قرآن میں نہیں ہے، اگر لکھ دیئے جائیں تو لوگ سمجھیں گے کہ یہ بھی قرآن پاک کا جزء ہے، اور کچھ لوگ کہیں گے کہ عمر نے اس میں اضافہ کر دیا، اس لئے انہوں نے لکھنے کا ارادہ ہی نہیں کیا۔

یہ پانچ باتیں مصنف نے اپنی دانست میں ایسی ذکر کی ہیں جن کی روشنی میں مذکورہ خطبہ کا موضوع ہونا ثابت ہوتا ہے، ناظرین غور کریں کس بات میں کتنا دم ہے؟۔

ماخذ: ماہنامہ دارالعلوم۔ اگست، ستمبر، اکتوبر (۱۹۹۵ء)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) حالانکہ جب کوئی شخص ہوش وحواس کی تمہیدات سے بھی خالی نہ ہو، یہ تصور نہیں کر سکتا کہ کوئی عادی مجرم چار مرتبہ زنا کر کے ہر مرتبہ امام وقاضی کے دربار میں آکر الگ الگ اقرار جرم کرے گا، اور یہ بات تو اس سے بھی بعید ہے کہ امام وقت پہلی ہی مرتبہ سزا دینے کے بجائے اسے عادی مجرم بننے کا موقع فراہم کرے گا۔

سیدنا الامام محمد بن حسن الشیبانی علیہ الرحمہ اور اہل الرائے ہونے کی حقیقت وحیثیت

یہ مقالہ شیخ عبدالفتاح ابوغدۃ علیہ الرحمہ کے اس مضمون کو سامنے رکھ کر لکھا گیا ہے، جو انہوں نے ”التعلیق الممجد علیٰ مؤطا الامام محمد“ کے جدید ایڈیشن کے لئے بطور مقدمہ لکھا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ کے جلیل القدر شاگرد، حنفیت کے مدار ومحور، مشہور امام وفقیہ، دور عباسیہ کے قاضی القضاۃ، حضرت امام محمد بن حسن شیبانی جن کے حق میں امام شمس الدین الذہبی نے یہ الفاظ لکھے ہیں۔

”انتهت اليه رياسة الفقه بالعراق بعد ابى يوسف وتفقه به ائمة وصنف التصانيف وكان من اذكياء العالم......احتج به الشافعى فى الحديث يحكى عنه ذكاء مفرط وعقل تام وسوددو كثرة تلاوة“.

امام ابویوسف کے بعد عراق میں علمِ فقہ کی ریاست ان پر ختم تھی، متعدد ائمہ نے ان سے تفقہ حاصل کیا، متعدد کتابیں انہوں نے تصنیف کیں، دنیا کے ذہین ترین لوگوں میں ان شمار ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمہ نے ان سے علم حدیث میں استدلال کیا ہے، ان کی ذہانت وذکاوت، عقلِ کامل، سیادت اور کثرتِ تلاوت معروف ہے۔ (مناقب ابی حنیفہ وصاحبیہ .....۷۹)

امام شافعی علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ”اگر محمد بن حسن اپنی عقل وفہم کے اعتبار سے ہم سے کلام کرتے تو ہم ان کی باتیں ہرگز نہ سمجھ پاتے، لیکن وہ ہماری عقل کے معیار سے تکلم کرتے

تھے، اس لئے ہم سمجھ لیتے تھے''۔ (الآداب الشرعیہ لابن مفلح حنبلی ۲/۱۶۵)

امام شافعی علیہ الرحمہ خود امام محمد سے نقل کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ ''میں امام مالک علیہ الرحمہ کی ڈیوڑھی پر تین سال تک رہا ہوں، میں نے سات سو سے زائد حدیثیں ان سے لفظاً لفظاً سنی ہیں''۔

امام شافعی فرماتے ہیں ''اگر میں کہوں تو کہہ سکتا ہوں کہ قرآن کریم محمد بن حسن کی لغت پر اترا ہے، کیوں کہ وہ کم بولتے تھے، اور جو کچھ بولتے تھے بہت فصیح ہوتا تھا۔ میں نے کسی بھاری جسم والے کو ان سے زیادہ سبک روح نہیں دیکھا، اور نہ ان سے زیادہ فصیح وبلیغ پایا، جب میں انہیں قرآن پڑھتے ہوئے دیکھتا تو ایسا معلوم ہوتا کہ قرآن انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ میں نے ان سے بڑا کتاب اللہ کا عالم نہیں پایا، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ قرآن انہیں پر نازل ہوا ہے۔ میں نے جب بھی کسی سے بحث ومباحثہ کیا تو اس کا چہرہ ضرور متغیر ہوا ہے، بجز امام محمد کے، کہ ان بشاشت ہر حال میں باقی رہتی تھی۔ میں نے ان سے بختی اونٹ کے بوجھ کے بقدر علم حاصل کیا ہے یعنی اتنا علم حاصل کیا ہے کہ اگر اسے کاغذ پر لکھا جائے تو ان کاغذوں کا وزن ایک بختی اونٹ کے بوجھ کے بقدر ہوگا''۔ (مناقب ابی حنیفہ للذہبی)

بختی اونٹ عرب کا سب سے بڑا اونٹ ہوتا ہے، آپ اندازہ کیجئے، کتنا وسیع اور زبردست علم انہوں نے امام محمد علیہ الرحمہ سے حاصل کیا تھا۔

مشہور محدث حضرت یحییٰ بن معین نے امام محمد علیہ الرحمہ کے درس میں ان کی کتاب ''جامع صغیر'' لکھی تھی۔ محمد بن سماعہ فرماتے ہیں کہ ''امام محمد جب علمِ فقہ میں غور کرتے تھے تو ان پر استغراقی کیفیت طاری ہو جاتی تھی، اور گرد وپیش سے تقریباً بے خبر ہو جاتے تھے، اس دوران اگر انہیں کوئی سلام کرتا تو وہ اسے دعا دینے لگتے، پھر دوبارہ سلام کرتا تو پھر وہ اسی دعا کو دہرانے لگتے۔ (مناقب ابی حنیفہ للذہبی)

تحمل کا نمونہ:

اوپر امام شافعی علیہ الرحمہ کا ارشاد گزرا ہے کہ بحث ومباحثہ کے دوران مجھے کوئی عالم ایسا نہیں ملا جو ترش رو نہ ہوا ہو، یہ صرف امام محمد کی خصوصیت تھی کہ ان کا حلم وتحمل ہر حال میں برقرار

رہتا تھا۔ اس سلسلہ میں ایک واقعہ کونقل کرنا باعثِ بصیرت ہوگا، اس میں امام شافعی علیہ الرحمہ کے ارشاد کی دلیل بھی موجود ہے، اور مزید فوائد بھی ہیں۔ یہ واقعہ مشہور محدث ومورخ حافظ خطیب بغدادی نے ’’تاریخ بغداد‘‘ ۱۱/۱۵۸ میں نقل کیا ہے، انہوں نے معروف فقیہ ومحدث حضرت عیسیٰ بن ابان کے احوال کے ضمن میں امام محمد علیہ الرحمہ کے تلمیذ خاص حضرت محمد بن سماعہ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ’’عیسیٰ بن ابان ہمارے ساتھ نماز میں شریک رہا کرتے تھے، میں کبھی کبھی انہیں امام محمد کی مجلس میں آنے کی دعوت دیا کرتا تھا، اس کے جواب میں وہ کہتے تھے کہ یہ لوگ حدیث کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ عیسی بن ابان حدیث کے اچھے حافظ تھے، ایک دن انہوں نے فجر کی نماز پڑھی، وہ دن امام محمد کے درس کا تھا، میں نے زور دے کر کہا کہ آج تو اس مجلس میں شرکت کرہی لیجئے، انہوں نے مجبوراً میرے اصرار پر شرکت کی۔

جب امام صاحب درس سے فارغ ہوئے تو میں عیسیٰ بن ابان کو امام صاحب کے پاس لے گیا، اور عرض کیا کہ یہ آپ کے بھتیجے عیسی بن ابان بن صدقہ کاتب ہیں، انہیں حدیث کا اچھا علم حاصل ہے، میں انہیں آپ کے پاس لانا چاہتا تھا، مگر یہ انکار کردیتے تھے، انہیں یہ اشکال ہے کہ ہم لوگ حدیث کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ اس پر امام محمد متوجہ ہوگئے، اور ان سے فرمایا۔ اے فرزند! تم نے ہمیں کس بات میں حدیث کے خلاف عمل کرتے دیکھا ہے، دیکھو! جب تک ہم سے نہ سن لو ہمارے خلاف کسی بات کو بیان نہ کرو۔

انہوں نے حدیث کے پچیس ابواب میں امام صاحب سے سوالات کئے، امام صاحب ہر سوال کا جواب دیتے، اور ان میں ناسخ ومنسوخ کو بتاتے، اس کے دلائل وشواہد ذکر کرتے۔

جب ہم وہاں سے باہر نکلے تو میری طرف متوجہ ہوئے، اور کہنے لگے کہ میرے درمیان اور نور کے درمیان ایک پردہ تھا، آج وہ پردہ ہٹا ہے، میں نہیں سمجھتا کہ اللہ کے ملک میں اس جیسا کوئی آدمی ہوگا، جسے حق تعالی لوگوں کے واسطے نمایاں کریں، اس کے بعد عیسی بن ابان نے ان کی صحبت اختیار کی، اور ان کی خدمت میں تفقہ کی دولت سے مالا مال ہوئے۔

عمل بالرائے کی تہمت:

امام محمد علیہ الرحمہ کے یہ حالات ہم نے نہایت اختصار کے ساتھ ذکر کئے ہیں، اس میں

ہم نے ان حضرات کا حوالہ دیا ہے جو امام محمد علیہ الرحمہ سے الگ اپنا مسلک رکھتے ہیں، لیکن وہ امام محمد کی عظمت اور جلالت قدر کے قائل ہیں، ان شہادتوں سے قطعِ نظر اگر کوئی شخص انصاف اور بے تعصبی کی نظر سے امام محمد کی تصانیف بالخصوص ''مؤطا'' اور ''کتاب الحجۃ'' وغیرہ کا مطالعہ کرے گا وہ اپنے آپ کو اس اعتراف پر مجبور پائے گا کہ امام صاحب کو جیسے تفقہ واجتہاد میں رسوخِ تام حاصل تھا، اسی طرح علم حدیث میں بھی روایۃً ہو یا درایۃً مہارتِ کاملہ حاصل تھی، وہ جہاں اعلیٰ درجہ کے فقیہ تھے وہیں ایک بلند پایہ محدث بھی تھے، اور پھر تفقہ فی الحدیث میں امتیازی شان کے مالک تھے۔

مگر وہی ایک بات جو ان کی دستارِ کمال میں طرۂ افتخار تھی، بہت سے لوگوں کی نظروں میں وہی بات باعثِ نقص بن گئی، وہ یہ کہ انہیں احادیث وروایات میں اجتہاد کا ملکہ حاصل تھا، اور وہ اپنی عقل ونظر سے رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کی (جو مختلف راویوں کے واسطہ کی وجہ سے مختلف صورت میں نظر آتے ہیں) روح اور ان کے منشا کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، یہ حضرات جو اس خوبی وکمال کو راویٔ حدیث کے اندر عیب اور خلل تصور کرتے ہیں، یہ ان اہل حدیث بزرگوں کا گروہ ہے جس کی ساری کد وکاوش الفاظِ حدیث کی یاد کرنے، راویوں کی چھان بین کرنے اور اختلافِ الفاظ کو یاد کرنے تک محدود ہے، احادیث کے مفہوم کو کس طرح سمجھا جائے؟ ان سے مسائل کا استنباط کس طرح ہو؟ استنباط کے اصول کیا کیا ہیں؟ انہیں کس طرح برتا جائے؟ تنقیحِ مناط اور تخریجِ مناط کیا ہے؟ اور انہیں کس طرح اخذ کیا جائے؟ جس کا تمام تر تعلق اجتہاد ورائے سے ہے، اس سے انہیں سروکار نہیں، یا ہے تو بہت کم۔ ان حضرات نے راویٔ حدیث میں جہاں اور وجوہِ طعن اور اسبابِ جرح ذکر کئے ہیں، وہیں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ فلاں راوی حدیث کے سمجھنے میں اپنی رائے کو دخل دیتا ہے، یعنی اس کے فہم میں عقل سے کام لیتا ہے۔

یہاں ہم یہ بات واضح کردیں کہ رائے پر عمل کا مفہوم یہ ہے کہ آدمی کو خواہ صحیح حدیث مل جائے، اور یہ بھی معلوم ہو کہ اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے، اور یہ بھی جانتا ہو کہ یہ حدیث منسوخ نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود محض اپنی رائے اور عقل سے اس کو رد کردے، جیسا کہ ایک زمانہ میں اہل اعتزال نے کیا تھا، کہ دیدارِ الٰہی کی حدیث رواۃ کے لحاظ سے بالکل صحیح

ہے، اس میں کوئی دوسری تاویل بھی نہیں چل سکتی، اور اس کے منسوخ ہونے کا بھی کوئی سوال نہیں ہے، کیوں کہ وہ از قبیل خبر ہے، اور خبر منسوخ نہیں ہوا کرتی، ورنہ رسولِ معصوم کی جانب کذب کا انتساب لازم آئے گا، لیکن محض اس وجہ سے کہ ان کی عقل میں دیدارِ الٰہی کا امکان نہیں آتا، انہوں نے صحیح حدیث کے ہوتے ہوئے اس کا انکار کر دیا اور حدیث کو رد کر دیا۔

اگر عمل بالرائے کا مطلب یہ ہے تو ائمہ کرام تو خیر بڑی چیز ہیں، عوام الناس سے اس کا تصور نہیں ہوسکتا، بجز اس کے کہ اس کو گمراہی نے آگھیر لیا ہو۔ ہم نہیں جانتے کہ کسی امام نے رائے پر اس طرح عمل کیا ہو جس کا اوپر ذکر آیا، آگے اس کی تفصیل علامہ ابن تیمیہ کے کلام میں آرہی ہے۔

رائے پر عمل کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ایک مجتہد جسے اللہ تعالیٰ نے وافر علم، کامل عقل، وسعت نظر، اور تاویل الاحادیث کی قدرت عطا فرما رکھی ہے، اس کے سامنے جب قرآن کی آیت آئے، کوئی حدیث آئے، تو وہ یہ معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ یہ آیت اور یہ حدیث کس محل سے تعلق رکھتی ہے؟ اس کے الفاظ میں کیا کیا معانی پنہاں ہیں؟ اگر اسی مفہوم کی حدیث دوسرے الفاظ سے مروی ہے تو وہ معنی مشترک کیا ہے؟ جس سے تمام الفاظ میں تطبیق ہوسکے، اگر رائے کا یہ مفہوم ہے، اور جب وہ ائمہ کی طرف منسوب ہوتی ہے تو یقینی طور پر اس کا یہی مفہوم ہوتا ہے، تو کون اسے باعثِ نقص کہہ سکتا ہے؟ یہ تو ایک ہنر ہے، ہر ہنر سے بڑھ کر۔ یہ ایسا ہی جیسے ایک حافظِ قرآن ہے، اسے قرآن پورا یاد ہے، مگر وہ اس کے معانی ومطالب سے آشنا نہیں ہے، وہ کثرتِ تلاوت میں ممتاز ہے، اور ایک دوسرا حافظ ہے، جو قرآن کے معانی ومطالب کو خوب سمجھتا ہے، اور اس کے ذریعے سے لوگوں کی راہنمائی کرتا ہے، لوگ اس سے اپنے معاملات ومسائل میں فائدہ اٹھاتے ہیں، وہ بھی تلاوت کرتا ہے مگر اس کی امتیازی شان تلاوت نہیں، فہمِ معانی ہے۔

ناظرین کرام! خود غور کرلیں کہ دونوں میں کس کا درجہ اونچا ہے، اگر نرے حفاظ سب مل کر پکارنے لگیں کہ ہم ہی قرآن کا حق ادا کرنے والے ہیں، اور جو شخص مفہوم ومطلب پر غور کرتا ہے، وہ قابل اعتماد نہیں ہے، تو یہ کس قدر عقل سے بعید ہے۔

ایک نرے محدث اور ایک محدث فقیہ میں فرق بکثرت نمایاں ہوتا رہتا ہے، حافظ ابن

رجب نے ''طبقات الحنابلہ'' میں اور شیخ علیمی نے ''المنہج الاحمد'' میں یحییٰ بن مندہ اصفہانی کے حالات میں تحریر کیا ہے کہ ایک صاحب علم کی بیوی فوت ہوگئی، اس کو غسل دینے والی کوئی خاتون نہیں مل رہی تھی، اور جو غسل دے سکتی تھی وے حائضہ تھی، وہ شخص مسئلہ معلوم کرنے کے لئے مشہور محدث یحییٰ بن معین اور الدورقی کی خدمت میں آیا، ان حضرات سے کوئی جواب نہیں بن پڑا، اتنے میں امام احمد بن حنبل علیہ الرحمہ تشریف لے آئے، انہوں نے پوچھا کیا بات ہے؟ مسئلہ پوچھنے والے نے کہا کہ میت کو غسل دینے کے لئے سوائے حائضہ عورت کے اور کوئی عورت نہیں مل رہی ہے، امام صاحب نے ان محدثین کو مخاطب کرکے فرمایا کہ آخر آپ ہی لوگ تو حضرت عائشہ کی یہ حدیث روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا۔ ''**یاعائشہ! ناولینی الخمرۃ، قالت انی حائض، فقال ان حیضتک لیست فی یدک**'' اے عائشہ! ذرا رومال دیدینا، انہوں نے کہا کہ میں حیض سے ہوں، آپ نے فرمایا کہ حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ غسل میت دے سکتی ہے، یہ سن کر یہ اہل حدیث حضرات متحیر اور ہکابکا رہ گئے۔

بتادینے کے بعد کتنی آسان بات تھی، مگر حفاظِ حدیث پر بہت بھاری تھی، اب اندازہ کرنا چاہئے کہ جن لوگوں کو بغیر بتائے اتنی بات تک رسائی نہ ہوسکی، حالانکہ اس سلسلے میں بہت واضح حدیث ان کے حافظے میں موجود تھی، یہ حضرات اگر استعمالِ رائے وعقل کو وجہِ طعن قرار دیں تو ان کی بات میں کتنا وزن ہوگا؟ اور اس سے کس کو مطعون قرار دیا جاسکتا ہے؟ مطعونین کو یا طاعنین کو؟۔

لیکن مصیبت یہی ہے کہ ان تمام اہل حدیث بزرگوں یا اکثر اہل حدیث حضرات کے نزدیک راوی کی ثقاہت مجروح ہوجاتی ہے، اگر وہ فہم وتفقہ کے لئے رائے اور عقل کو عمل میں لاتا ہے، خواہ وہ کوئی معتبر اور مسلم امام ہی ہو، اور صرف فقہ ہی نہیں، خواہ وہ حدیث میں مستند امام ہو، لیکن چونکہ اس نے عمل بالرائے کی غلطی کی ہے اس لئے وہ متروک ہے، ناقابل اعتناء ہے وغیرہ، حالانکہ رائے کے بغیر تفقہ کا وجود نہیں ہوسکتا، اور نہ کوئی معتبر ومتبوع امام ایسا ہوگا جس نے رائے پر عمل نہ کیا ہو، لیکن ان اہل حدیث بزرگوں کا عجیب مسلک ہے، راوئ حدیث پر نقد کرنے میں

انہوں نے بھی ایک رائے قائم کر رکھی ہے، اور وہ رائے یہ ہے کہ ’’جو ہماری طرح نہیں ہے وہ ہمارا مدِ مقابل ہے‘‘ انا للہ۔ جو لوگ رائے کی مخالفت کرتے ہیں وہ بھی رائے سے مفر نہیں پاتے، مگر ان کی رائے کا جو حشر ہے وہ سامنے ہے۔

عمل بالرائے کے متعلق اہل حدیث علما کی رائے:

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں اہل حدیث علما نے اپنی جو رائے قائم کی ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے، اسے قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا جائے۔

بطور تمہید کے یہ بات ذکر کر دینی چاہئے کے ’’اصحابِ رائے‘‘ یا ’’اہل رائے‘‘ کا لقب کوفہ کے علما وفقہا کے لئے ان حضرات نے تجویز کیا ہے، اور اس کی اشاعت کی ہے، جو بعض الفاظ حدیث کے راوی ہیں، جن کا سارا علم یہ ہے کہ وہ الفاظ حدیث کے ظاہر کی خدمت کرتے ہیں، انہیں اس سے عموماً کوئی واسطہ نہیں ہوتا کہ ان الفاظ کے پردے میں کتنے دقیق معانی اور لطیف استنباط پنہاں ہیں، یہ لوگ ہر اس شخص سے اپنے سینے میں تنگی محسوس کرتے ہیں جس نے فہمِ نصوص اور تحقیقِ علت ومناط میں عقل ورائے کو استعمال کیا ہو، ظاہرِ حدیث سے ان حضرات نے جو مطلب سمجھا اس سے آگے بڑھ کر اگر کسی نے اور معانی کی تحقیق وتلاش کی تو اس پر ناراض ہوتے ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں کہ وہ راستے سے منحرف ہو گیا ہے، بلکہ انہیں یہ وہم ہوتا ہے کہ اس نے حدیث کو چھوڑ دیا ہے، اور رائے کو اختیار کر لیا ہے، اس لئے وہ ان کی رائے میں مذموم ہے متروک ہے۔

ان کے اس رویہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حدیث وہ نہیں ہے جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ کے الفاظ وکلمات پر آدمی غور کرے، بلکہ حدیث وہ ہے جو ان حضرات نے سمجھا ہے، اسی وجہ سے جس نے ان کے فہم سے تجاوز کر کے الفاظِ حدیث پر غور کیا اسے یہ مخالفِ حدیث قرار دینے لگتے ہیں، ۔ یاللعجب

اب سنئے کہ راویانِ حدیث کی ایک جماعت نے اس لقب (اہل الرائے) کی وجہ سے معتبر ومسلم فقہا کو مجروح قرار دے دیا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

(۱) امام بخاری علیہ الرحمہ کے استاذ ہیں، محمد بن عبداللہ بن المثنیٰ الانصاری، ان کے متعلق حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا ہے کہ ’’یہ قدمائے شیوخِ بخاری میں سے ہیں، ثقہ

ہیں، ابن معین وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، امام احمد نے فرمایا کہ اہل حدیث کے نزدیک ان میں کوئی اور وجہ ضعف نہیں ہے، بجز اس کے کہ انہیں رائے کا اہتمام رہتا تھا، رہ گئی سماعتِ حدیث تو وہ ایک ثابت شدہ چیز ہے۔

(۲) حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں ولید بن کثیر مخزومی کے حالات میں لکھا ہے کہ ان کی توثیق ابراہیم بن سعد، ابن معین اور ابوداؤد نے کی ہے، ساجی نے کہا کہ یہ ثقہ اور ثبت تھے، ان کی حدیث قابل احتجاج ہوتی ہے، کسی نے انہیں ضعیف نہیں قرار دیا ہے، ان میں لوگوں نے صرف ’’رائے‘‘ کا عیب پایا ہے۔

(۳) حافظ ذہبی نے ’’المغنی‘‘ میں لکھا ہے کہ معلیٰ بن منصور، مشہور امام ہیں، لائق اعتماد ہیں، ابوداؤد نے فرمایا کہ امام احمد ان سے روایت محض رائے کی وجہ سے نہیں لیتے تھے، ابوحاتم نے کہا کہ امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ آپ ان کی حدیث کیوں نہیں لکھتے؟ انہوں نے کہا کہ یہ شروط لکھا کرتے تھے، اور جو شخص شروط لکھتا ہے وہ کذب سے خالی نہیں ہوتا۔

پھر یہی امام احمد بن حنبل ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ معلیٰ بن منصور ابو یوسف اور محمد کے بڑے تلامذہ میں ہیں، اور نقل وروایت میں نہایت ثقہ ہیں۔ (تہذیب التہذیب)

ملاحظہ ہو، معلیٰ بن منصور کی ثقاہت مسلم ہے، لیکن ان سے روایت اس لئے نہیں لی کہ وہ ’’صاحب رائے‘‘ ہیں۔ اس طرح ان حضرات اہل حدیث نے بکثرت اہل الرائے اصحابِ حدیث کو اور ان کی روایتوں کو ترک کردیا ہے، اور اس کے نتیجے میں بہت سی معتبر احادیث کو جن کے صحیح ہونے میں شبہ نہیں ہونا چاہئے، ترک کر کے ان سے امت کو محروم کردیا ہے، یا کم از کم ان کی طرف سے دلوں میں بے اطمینانی پیدا کردی ہے۔ ایک راوی کی ثقاہت وعدالت تسلیم ہے لیکن اس کی روایت متروک ہے، کیوں؟ اس لئے کہ اس کا شمار اہل الرائے میں ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد کی روایتیں بخاری ومسلم میں اسی لئے موجود نہیں ہیں کہ وہ اہل الرائے میں ہیں، کتنے لوگوں کے دلوں میں ان کی طرف سے بے اطمینانی اور خلش صرف اس وجہ سے ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم نے ان بزرگوں سے کوئی روایت نہیں لی۔ (ملاحظہ مسودہ آل تیمیہ فی اصول الفقہ ص ۲۶۴)

امام ابو یوسف اور امام محمد پر بعض اہل حدیث علما کی زیادتی:

علامہ جمال الدین قاسمی نے اپنی کتاب ''الجرح والتعدیل'' میں لکھا ہے کہ:

''ارباب صحاح ستہ نے اہل الرائے کی روایت لینے سے اجتناب کیا ہے، چنانچہ عموماً کتب صحاح، مسانید، اور سنن کی سندوں میں ان میں سے کسی کا نام نہیں ملتا، مثلاً امام ابو یوسف، امام محمد بن الحسن۔ اہل حدیث نے انہیں کمزور قرار دے رکھا ہے۔ (ملاحظہ ہو میزان الاعتدال) لیکن میری عمر کی قسم ان دونوں کے ساتھ ان حضرات نے انصاف نہیں کیا ہے، یہ دونوں علم کے بحر ذخار تھے، ان کے آثار شہادت دیتے ہیں کہ ان کا علم بہت وسیع تھا، اور انہیں اس میں تبحر حاصل تھا، بلکہ یہ بہت سے حفاظ حدیث سے فائق ہیں، اس کی شہادت کے لئے امام ابو یوسف کی ''کتاب الخراج'' اور امام محمد کی [مؤطا] کا مطالعہ کافی ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ بعض اہل الرائے کے حق میں یہ بات ازراہ تعصب کہی گئی ہے، کیوں کہ اہل انصاف پر خوب واضح ہے کہ ان بعض حضرات کے پاس اس درجہ کا علم وفقہ ہے کہ اسے حاصل کرنا چاہئے، اور ان کی عقل وعلم سے استفادہ کرنا چاہئے، لیکن عصبیت!

بعض اہل حدیث حضرات نے تو ان ائمہ اہل رائے کے حق میں ایسی باتیں کہی ہیں کہ ان کی تدوین تو دور کی بات! انہیں پڑھ کر شرم آتی ہے، اور اس کا سبب صرف یہ ہے کہ ان کا مشرب مختلف تھا، جس کو انہوں نے مخالفت سمجھ لیا، نیز انہوں نے ان کی رائے کے مآخذ ومدارک میں غور نہیں کیا، اگر وہ غور کرتے تو شاید انہیں احساس ہوتا کہ حق اس رائے کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے۔ اور یہ بات تو کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ حق کسی ایک متعین گروہ میں منحصر ہو کر رہ جائے، انصاف کی بات تو یہ ہے کہ پہلے مدارک وماخذ کو خوب سمجھ لیا جائے، اس کے بعد کوئی فیصلہ کیا جائے۔

ہاں! یہ بات ہے کہ سنت وحدیث کے مصنفین کو انہیں لوگوں کے ساتھ شغف تھا جو تحصیلِ حدیث کے لئے شہر درشہر پھرتے رہے اور حفظ حدیث میں مشہور ہوئے، اور علمائے اہل الرائے اس میں معروف نہ تھے، ان کے بارے میں یہ بات پھیلا دی گئی کہ وہ حدیث میں رائے کو فیصل قرار دیتے ہیں، اگر چہ ان کی روایات مسند اور معروف ہیں''۔ **رضی اللہ عن الجمیع وحشرنا ایاھم ومع الذین انعم اللہ علیھم: انتھٰی**

علامہ احمد محمد شاکر محدث مصر نے مسند امام احمد کے تعلیقات میں ایک جگہ لکھا ہے کہ:

> ''ابو یوسف القاضی ثقہ ہیں، صدوق ہیں، ان کے متعلق لوگوں نے ناحق کلام کیا ہے، امام بخاری نے تاریخ کبیر (۴/۲: ۳۹۷) میں فرمایا ہے کہ لوگوں نے انہیں چھوڑ دیا ہے، اور ''کتاب الضعفاء'' (ص ۳۸) میں لکھا ہے کہ یحییٰ اور ابن مہدی وغیرہ نے انہیں ترک کیا ہے، ان کے حالات امام ذہبی نے ''میزان الاعتدال'' میں، اور حافظ ابن حجر نے ''لسان المیزان'' میں لکھے ہیں، اور خطیب بغدادی نے ''تاریخ بغداد'' میں ان کا مفصل تذکرہ کیا ہے''۔

امام ابو یوسف کے متعلق انصاف کی بات وہ ہے جسے خطیب نے احمد بن کامل کی طرف منسوب کر کے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ''یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل، اور علی بن مدینی کا ان کی ثقاہت فی النقل میں کوئی اختلاف نہیں ہے''۔ (انتہیٰ)

علامہ ابن تیمیہ کا ارشاد:

علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب ''**اقامة الدليل على ابطال التحليل**'' میں رائے کے سلسلے میں عمدہ بحث کی ہے، فرماتے ہیں کہ:

> ''جن احادیثِ نبوی اور آثارِ صحابہ وتابعین میں رائے اور اہل رائے کی مذمت وارد ہے ان کا تعلق ان حیلوں سے ہے جو محض رائے سے ایجاد کئے گئے ہیں، وہ رائے محض ہیں، اس سلسلے میں صحابی سے کوئی اثر وارد نہیں ہے، اور نہ ان حیلوں کی کوئی نظیر ہے، جو کسی اصل سے ثابت ہو، جس پر انہیں قیاس کیا گیا ہو، اور جب بھی کوئی حکم ایسا ہو جو کسی اصل اور نظیر سے ثابت نہ ہو، وہ رائے محض ہے، جو باطل ہے۔
>
> رائے کی مذمت میں حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابن عباس، اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کے آثار منقول ومشہور ہیں، اور ان کے بعد تابعین سے بھی روایات ہیں، ان میں قدر مشترک یہ بات ہے کہ رائے پر عمل کرنے سے حرام کی تحلیل اور حلال کی تحریم لازم آتی ہے۔
>
> یہ یقینی بات ہے کہ یہ آثار جن سے رائے کی مذمت ثابت ہوتی ہے ان کا مقصد یہ نہیں ہے کہ کتاب وسنت اور اجماع کی اصولی بنیادوں پر رائے کا اجتہاد ممنوع ومذموم ہے، جبکہ کتاب وسنت اور اجماع میں اس مسئلہ کی صراحت نہ ہو، اور اجتہاد کرنے والا اشباہ ونظائر کی

شناخت رکھتا ہو، احکام کے معانی کی سمجھ رکھتا ہو، اور وہ تشبیہ قیاس تمثیل یا قیاس تعلیل وتاصیل کے طور پر قیاس کرتا ہو، پھر وہ قیاس ایسا ہو کہ اس سے اعلیٰ درجہ کی کوئی دلیل اس کے مقابل و معارض نہ ہو، اتنے شرائط وقیود کے ساتھ اگر کوئی قیاس ورائے سامنے آئے تو یہ بالکل جائز ہے، خواہ دوسروں کے لئے قیاس کرے، خواہ عمل کرنے والا خود اپنے لئے قیاس کرے، اور حاکم وامام پر تو اس قسم مذکور کا اجتہادِ رائے واجب ہے، اور اس کے دلائل اتنے مشہور ہیں کہ انہیں ذکر کرنے کی سرے سے حاجت ہی نہیں، اس طرح کے قیاس ورائے میں نہ تو کسی تحریم کی تحلیل ہے اور نہ کسی حلال کی تحریم۔

حقیقت یہ ہے کہ جو قیاس اور جو رائے اسلام کو منہدم کرتی ہے، حلال کو حرام بناتی ہے اور حرام کو حلال کرتی ہے، وہ، وہ ہے جو کتاب وسنت کے بالمقابل ہو، یا اسلاف امت کے طریقہ سے منحرف ہو، یا کتاب وسنت کے معانی معتبرہ سے ٹکراتی ہو۔

قیاس جو اصولِ شرع کے مخالف اور اس سے متصادم ہو، اس کی دو قسمیں ہیں۔

اول یہ کہ وہ اصولِ شرع کے کھلم کھلا خلاف ہو اور اس کی تائید میں کسی اور اصولِ شرع کی پشت پناہی بھی حاصل نہ ہو، یہ مخالفت تو ایسی ہے کہ کوئی مفتی اس کی جرأت نہیں کرسکتا، الا یہ کہ اسے اس کا سرے سے علم ہی نہ ہو۔ چنانچہ یہ صورت بہت سے ائمہ کو پیش آئی ہے کہ انہیں کسی کسی سنت کا علم نہ ہوا، تو انہوں نے غلطی سے اس کے خلاف مسئلہ بیان کردیا، لیکن جو اصول مشہور ہیں ان کے خلاف تو کوئی مسلمان نہیں جاسکتا، جب تک ان کا معارضہ دوسری کسی اصل سے نہ ہو، پھر ان حضرات علماء وائمہ کے بارے میں اس مخالفت کا تصور کیوں کر ہوسکتا ہے؟ جو صاحبِ فتویٰ مشہور ہیں۔

دوسرے یہ کہ کسی اصلِ شرع کے خلاف کسی طرح کی تاویل کی بنیاد پر کوئی حکم لگائیں، جبکہ وہ تاویل غلط ہو، مثلاً کسی اسم کو اس کے محل کے خلاف رکھ دیا، یا اس اسم کو اس کے بعض مصداق ومحل کے ساتھ خاص کردیا، یا اس میں صرف لفظ کی رعایت کی، مفہوم ومقصود کو نظر انداز کردیا۔

قیاس وتفقہ کے لحاظ سے تمام علمی مراکز میں اہل کوفہ کو امتیاز حاصل ہے، چنانچہ کوفہ کی فقہ اور بصرہ کی عبادت معروف ہے۔ حضرات علماءِ کوفہ کا علم زیادہ تر حضرت عمر، حضرت علی، اور

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے ماخوذ ہے، اور ان تینوں کبار صحابہ کے تلامذہ کا علم وتفقہ میں جو مقام ہے وہ کسی پر مخفی نہیں۔

اہل کوفہ میں سب سے بڑے فقیہ اپنے زمانے میں ابراہیم نخعی تھے، وہ کوفہ میں وہی مقام رکھتے ہیں جو مدینہ میں حضرت سعید بن مسیّب کو حاصل تھا، وہ فرماتے ہیں کہ میں ایک حدیث سنتا ہوں، اور اس پر سو حدیثوں کو قیاس کرتا ہوں، اور ان حال یہ تھا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کے تلامذہ کے قول سے باہر نہیں نکلتے تھے، امام شعبی کو آثار کا علم ان سے زیادہ تھا، اور اہل مدینہ سنتوں سے بمقابلہ اہل کوفہ کے زیادہ واقف تھے۔

کوفہ کے بعض قدیم علما کے متعدد اقوال ایسے ملتے ہیں جو سنت کے خلاف ہیں، اور اس لئے کہ انہیں اس سنت کا علم نہیں پہونچا تھا، اس لئے وہ اس باب میں معذور ہیں، مطعون نہیں ہیں، اور نہ مذموم ہیں، بلکہ انہیں اسلام میں وہ مرتبہ ومقام حاصل ہے جو سیرت سلف کے جاننے والے پر پوشیدہ نہیں ہے، اس طرح کی بات تو خود حضرات صحابہ سے بھی منقول ہے، کیوں کہ تمام سنن واحادیث کا احاطہ ممکن نہیں ہے، خواہ وہ ایک فرد ہو یا علما کی کوئی جماعت ہو، اور جس نے ایسی سنت کے خلاف کوئی بات کہی جس کا علم اسے نہیں پہونچا تھا تو وہ معذور ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے اس تفصیلی کلام سے معلوم ہوا کہ کسی راوی پر جرح کرنا کہ وہ اہل الرائے میں ہے، قابل رد ہے، بڑے علما اور معتبر اصحاب علم کو اس سلسلے میں چشم پوشی نہیں کرنی چاہئے۔

عصر حاضر کے مشہور عالم ومحدث شیخ عبدالفتاح ابوغدہ علیہ الرحمہ "**التعلیق الممجد**" کے جدید ایڈیشن کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ اگر راویٔ حدیث عدالت اور ضبط وحفظ کا مالک ہو تو محض رائے پر عمل کرنے کی وجہ سے وہ روایت، حدیث کے باب میں مجروح نہیں قرار دی جائے گی، نہ اسے ضعیف کہا جائے گا، اور نہ وہ رائے راوی کے صدق میں خلل انداز ہوگی، کیوں کہ نقل و روایت میں اس کی امانت قائم رہتی ہے، اور وہ اپنے ورع وتقوی کی وجہ سے روایتِ حدیث میں نہ کوئی حرف زیادہ کرسکتا، نہ کم کرسکتا۔

ہر شخص جانتا ہے، مدینہ ہو یا کوفہ یا بصرہ وعراق، ہر جگہ کے بکثرت فقہا ومحدثین نے رائے سے کام لیا ہے، بلکہ بعض ائمہ کرا کے نام کے ساتھ "الرائے" کا لفظ بطور جزء کے شامل

ہوگیا تھا، جیسے امام ربیعۃ الرائے، جو امام مالک، سفیان ثوری، شعبہ بن سعد اوران کے طبقہ کے علما کے شیخ تھے۔

لیکن اس کھلی حقیقت کے باوجود دیکھا یہی جاتا ہے کہ روایتِ حدیث میں جو علما مشغول ہیں انہیں اہل رائے حضرات کی طرف سے گرانی رہتی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کی توجہ تمام تر روایت وسماع پر مرکوز ہوتی ہے، اور ماخذ ومدارک پر غور وفکر ان کے حوصلے سے خارج ہے، پھر جو کوئی ادھر متوجہ ہوتا ہے اس سے ناراض ہونے لگتے ہیں۔

ان کی کمزوری یہ ہے کہ ان کے نزدیک سارا علم یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ وسند کی روایت کی جائے، اس کے معانی کی بحث وتحقیق نہ کی جائے، اگر کسی نے اس کے سمجھنے میں عقل ورائے کو دخل دیا تو اسے وہ حدیث سے خروج قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ انہیں جب معلوم ہوتا ہے کہ فلاں فقیہ نے کسی مسئلہ میں تحقیق واجتہاد کی راہ اختیار کی ہے، یا کسی متکلم نے اللہ کی صفات میں کچھ کلام کیا ہے، یا کسی شیخ نے احوالِ نفس کی تشریح وتحقیق کی ہے، یا کسی محدث نے کوئی شعر نقل کیا ہے تو انہیں سخت ناراضگی ہوتی ہے، اور اس پر وہ سخت جرح کرتے ہیں۔

یاقوت حموی نے اپنی کتاب ''معجم الادباء'' میں امام شافعی علیہ الرحمہ کے حالات کے ضمن میں مصعب زبیری کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان کے والد اور امام شافعی دونوں آپس میں ایک دوسرے کو اشعار سناتے تھے، اس دوران امام شافعی علیہ الرحمہ نے ہذیل کے اشعار سنائے، پھر فرمایا: یہ بات اہل حدیث میں سے کسی سے نہ کہنا، وہ اس کو برداشت نہیں کرسکتے۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ فرماتے ہیں ''اہل حدیث بزرگوار تو اس سے کم کو بھی برداشت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، انہیں تو یہ بھی گوارا نہیں ہورہا تھا کہ ابواب کے لحاظ سے حدیثوں کو مرتب کیا جائے''۔

حافظ ابونعیم نے ''حلیۃ الاولیاء'' (۱۶۵/۸) میں امام جلیل، عالم خراسان، فقیہ ومحدث، عابد وزاہد، حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ کے حالات میں لکھا ہے کہ احمد بن ابی الحواری نے مشہور حافظ حدیث ابواسامہ حماد بن اسامہ کوفی کا قول نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں طرسوس میں عبداللہ بن مبارک کے پاس گزرا، وہ حدیث بیان کررہے تھے ''میں نے کہا: اے

عبدالرحمان! میں ان ابواب اور تصانیف کو جو آپ لوگوں کے وضع کیئے ہیں، ناپسند کرتا ہوں، ہمارے مشائخ نے ایسا نہیں کیا ہے"۔

یہ ایک بڑے محدث کا حال ہے، شیخ المحدثین والزہاد، امام المجاہدین والعباد حضرت عبداللہ بن مبارک کے ساتھ، جبکہ ان کا سارا عمل اس قدر ہے کہ انہوں نے احادیث کو ابواب وعناوین کے تحت جمع کیا ہے، جب اس مسئلہ میں ان کے انکار کا یہ حال ہے تو جو حضرات فہم نصوص میں رائے سے کام لیں گے، یا کسی دلیل کی وجہ سے ان میں تاویل کی راہ اختیار کریں گے، ان پر ان کا انکار کتنا شدید ہوگا۔

غرض یہ کہ یہ قطعاً سطحی بات ہے کہ آدمی رائے وقیاس سے بھڑکے، اور اسے مطلقاً ممنوع ومذموم قرار دے، اور اس کی وجہ سے راوی حدیث کو متروک قرار یدے۔

اللهم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وارنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه

ماخذ: المآثر۔ اگست، ستمبر، اکتوبر (۱۹۹۸ء)

البانی شذوذہ واخطاؤہ

از

افادات محدث کبیر علیہ الرحمہ

محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمان الاعظمی نوراللہ مرقدہ کے اہم کارناموں سے جہاں یہ کارنامہ نہایت قابل قدر اور بیش بہا ہے کہ حدیث کے قدیم غیر مطبوعہ ذخائر کو دنیا جہاں سے تلاش کر کے نکالا، ان کے پرانے بوسیدہ اوراق کا مطالعہ کیا، قدیم طرز کی تحریرات کو باوجود قلتِ وسائل کے حرف حرف پڑھا، نامانوس کتابت، مٹے مٹے مسودات، کج مج حروف کی قرأت و تصحیح میں راتیں بسر کیں، پھران پر قیمتی تعلیقات لکھ کرانہیں اہل علم کے ہاتھوں میں پہونچایا، اور اس سلسلے میں اکیلی شخصیت کے عزم وحوصلہ نے پوری اکیڈمی کا کام کیا۔ یہ ایسا عظیم کارنامہ ہے کہ زمانہ جوں جوں آگے بڑھتا جائے گا، اس کی قدر وقیمت میں اضافہ ہوتا جائے گا، جہاں یہ ناقابل فراموش کارنامہ ہے وہیں حق تعالیٰ نے آپ کو وہ دینی غیرت وحمیت اور سنت وشریعت کی وہ محبت والفت بھی بخشی تھی کہ اگر کسی طرف سے کوئی ایسا ہاتھ اٹھتا جس کے بارے میں اندیشہ ہوتا کہ اس سے حق تعالیٰ کی پاکیزہ شریعت اور رسول اللہ ﷺ کی روشن سنت پر کوئی حرف آئے گا، تو بے خطر اور لومۃ لائم سے بے نیاز ہوکر سنت وشریعت کی حفاظت ودفاع کے لئے اٹھ کھڑے ہوتے، اور اس باب میں اپنے تحقیقی ذوق، اور اپنے استحضارِ علم اور قوتِ گرفت سے اتنی معلومات اکٹھا کردیتے کہ منصف مزاج آدمی بالکل مطمئن ہوجاتا، اور جو کچھ غبار اڑایا گیا ہوتا، وہ چھٹ کر الگ ہوجاتا۔ حضرت مولانا کی اس طرح کی متعدد تصنیفات اور گراں قدر مقالے ہیں، بعض مطبوعہ اور کئی ایک غیر مطبوعہ!۔

ان رسائل میں ایک نہایت اہم رسالہ ''البانی شذوذہ واخطاءہ'' ہے، شیخ ناصر الدین البانی کا نام فن حدیث کے علما اور طلبا کے درمیان غیر معروف نہیں ہے، البانیہ کے رہنے والے اب سے کئی سال پہلے جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں استاذ تھے، حافظہ اللہ نے اچھا بخشا تھا، علما اور اساتذہ سے باقاعدہ علم حاصل نہیں کیا تھا، مطالعہ وسیع ہے، پہلے گھڑی سازی کیا کرتے تھے۔ علم حدیث کی طرف متوجہ ہوئے تو بہت کچھ مطالعہ کیا، غیر مقلدیت کے رجحان نے حنفیت کا دشمن بنا دیا۔ مزاج میں حدت وشدت بہت ہے، لب ولہجہ نرمی اور حلاوت سے محروم، جس پر حملہ کرتے ہیں غیظ وغضب کی آخری حد تک پہونچ جاتے ہیں، علم وفضل میں اپنا ہمسر متقدمین ومتأخرین میں سے غالباً کسی کو نہیں سمجھتے، اپنی کتابوں میں خود کو اسی طرح پیش کرتے ہیں جیسے ان کے رتبہ کا کوئی دوسرا عالم ہے ہی نہیں۔ کتابیں بہت لکھیں، کتبِ حدیث پر تعلیقات وحواشی بھی بکثرت لکھے، ائمہ متقدمین سے ہٹ کر حدیثوں کے درجات بھی متعین کئے، اور ہر جگہ ان کا ادعائے ہمہ دانی نمایاں رہا۔ ان کی تحریرات میں توازن اور اعتدال کا فقدان ہے، سوادِ اعظم سے انحراف کرنے میں انہیں لطف آتا ہے، سادہ لوح کم علم افراد پر خوب سکہ جما رکھا ہے، ابتدا میں ان کا ایسا شہرہ ہوا، اور ان کے لمبے چوڑے دعاوی کی وجہ سے ایسا علمی رعب قائم ہوا کہ بڑے بڑے لوگ بھی ان کی بات کو حرفِ آخر سمجھنے لگے، کسی کو ہمت نہ تھی کہ انہیں ٹوکتا، اور ان کی غلطی پر تنبیہ کرتا، جب کہ تجربہ ہے کہ مدعیانِ علم وتحقیق بیشتر بڑی بڑی غلطیوں میں مبتلا ہوتے ہیں، یہ اپنے دعویٰ اور نظریہ کی دھن میں دائیں بائیں نظر انداز کرکے آگے کی طرف اندھا دھند بڑھتے جاتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ''**حفظت شیئاً وغابت عنک اشیاءً**''، تم نے ایک چیز کی تو حفاظت کی اور متعدد چیزیں تم سے رہ گئیں۔ گاڑی کی ہیڈ لائٹ بہت تیز ہوتی ہے، مگر اس کے آس پاس گہرا اندھیرا ہوتا ہے، لالٹین کی روشنی مدھم ہوتی ہے مگر ہر چہار جانب نور ہوتا ہے۔ تیز اور ذہین علما جو گاڑی کی ہیڈ لائٹ کی طرح صرف سامنے دیکھتے ہیں، ان کی تیز رفتاری سے نہ جانے کتنے کچل جاتے ہیں، کتنے مجروح ہوجاتے ہیں، لیکن وہ اپنی چال کی مستی میں ہر نقصان سے بے نیاز رہتے ہیں۔ ہمارے زمانہ میں ایسے لوگوں کی بہتات ہے، اور شیخ ناصر الدین البانی ان سب سے آگے ہیں۔ ان سے علم حدیث میں اتنی غلطیاں ہوئی ہیں کہ انہیں سامنے رکھنے کے بعد ان کو علم حدیث کا

ماہر یا عالم کہنا ایک طرح کی تہمت معلوم ہوتی ہے، لیکن ایک وقت تھا کہ ان کا کلام کسی حدیث کے بارے میں حرفِ آخر سمجھا جانے لگا تھا، بعض عرب ملکوں میں سطحی لوگوں کے درمیان اب بھی مستند ہے ان کا فرمایا ہوا

ان کا طلسم عرصہ تک عرب علما پر چھایا رہا، پہلا وہ عالم ربانی جس نے ان کا یہ طلسم توڑا ہے، اور ان کی اغلاط کی وضاحت کی ہے، وہ محدث الہند حضرت مولانا حبیب الرحمان الاعظمی ہیں۔ مولانا نے چار اجزا میں ان کی علمی وحدیثی غلطیوں کی نشان دہی کی، اور بتایا کہ ان سے اتنی کثرت سے غلطیاں ہوئی ہیں کہ وہ محدث کے لقب کے شایان شان نہیں ہیں، کوئی عالم معصوم نہیں ہے، ہر ایک سے غلطی ہوتی ہے، مگر جو واقعی علم وتحقیق کے مردِ میدان ہوتے ہیں وہ بہت چھان بین اور احتیاط سے کچھ لکھتے ہیں، کچھ بولتے ہیں، لکھنے اور بولنے سے پہلے وہ بار بار غور کرتے ہیں، بات کی صحت کا اچھی طرح اطمینان کر لیتے ہیں، مراجع ومصادر سے خوب تحقیق کر لیتے ہیں، پھر نہایت محتاط انداز میں بولتے ہیں، ان سے بہت کم غلطیاں ہوتی ہیں، اور اگر کبھی ہو جاتی ہیں تو انہیں جلد ہی تنبہ ہو جاتا ہے، کیوں کہ وہ اللہ کے مخلص بندے ہوتے ہیں، انہیں دنیاوی اغراض نہیں، صرف حق تعالیٰ کی رضا مطلوب ہوتی ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ انہیں غلطی پر باقی نہیں رہنے دیتا۔ کبھی تو وہ خود اپنی تحقیقات ومطالعات کے ذیل میں غلطی کا احساس کر لیتے ہیں، کبھی کوئی دوسرا عالم بتا دیتا ہے، اور چونکہ انہیں اپنے منصب وجاہ کا زعم نہیں ہوتا، اس لئے وہ بے تکلف اپنی غلطی کی تصحیح کر لیتے ہیں۔

اس کے برخلاف جو لوگ بڑے بڑے بول اور اونچے دعاوی کے ذریعے اپنا قد اونچا کرتے ہیں ان سے بکثرت غلطیاں ہوتی ہیں، اور انہیں اللہ کی جانب سے تنبیہ سے محرومی ہوتی ہے، دوسرے لوگ کچھ ٹوکیں تو انہیں اپنا بنایا ہوا قد گرتا محسوس ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنی بات پر بے جا اصرار کرتے ہیں۔

ناظرین نے پچھلے استدراکات میں پڑھا کہ جب علامہ احمد محمد شاکر کو حضرت محدث اعظمی نے استدراکات لکھ کر بھیجے تو نہ صرف یہ کہ انہوں نے نہایت خوشی ومسرت کے ساتھ انہیں قبول کیا، اور حضرت محدث اعظمی کا شکریہ ادا کیا، بلکہ بغایت امتنان وتشکر انہیں اپنی کتاب کا جز

بنا کر شائع کیا، لیکن جہاں یہ کیفیت نہیں ہوتی وہاں ٹو کئے تو رنگ ہی دوسرا ہو جاتا ہے۔

مولانا اعظمی نے شیخ ناصرالدین البانی کو ٹوکا تو وہ بہت ناراض ہوئے، جی بھر کر مولانا کو برا بھلا کہا، اس کے بعد تو اور حضرات کو بھی ہمت ہوئی۔ چنانچہ آج کل عمان/اردن کے ایک صاحبِ نظر شافعی عالم ومحدث شیخ حسن بن علی السقاف مدظلہ ان کا زبردست تعاقب کررہے ہیں، ''تناقضات الالبانی'' کے نام سے دو جلدوں میں ان کی غلطیاں شائع کرچکے ابھی اور کئی جلدیں آئیں گی۔ ان شاء اللہ

ہم آج کی مجلس میں ''الالبانی شذوذہ واخطاءہ'' کے کچھ نمونے ذکر کریں گے، ان کا مقصد صرف یہ نہیں کہ البانی کی غلطیاں واضح ہوجائیں، بلکہ یہ بھی ہے کہ حضرات علمائے کرام ملاحظہ فرمالیں کہ علم کی وسعت وگیرائی کیا چیز ہے، اور اس باب میں حضرت مولانا کا پایہ کس قدر بلند ہے، اور نیز یہ کہ حضرت مولانا کے یہاں کس قدر توازن اور اعتدال پایا جاتا ہے۔

بطور جملہ معترضہ ایک بات یہاں اور عرض کرتا چلوں، ممکن ہے کچھ لوگوں کو گراں گزرے لیکن ''الحق احق ان یقال'' حق بات کہہ دینی چاہئے، ممکن ہے کسی کو راہ نمائی مل جائے۔

ہمارے زمانے سے کچھ پہلے تمام علما عموماً ائمہ اربعہ سے میں کسی کی تقلید سے منسلک رہے ہیں، کوئی امام ابوحنیفہ کا متبع ہے، تو کوئی امام شافعی کا، کسی نے امام مالک کی تقلید کی، اور کسی نے امام احمد بن حنبل کی۔ یہ لوگ ائمہ کرام کی تحقیقات پر اعتماد کرتے، انہیں پیشوا مانتے، اور سمجھتے کہ ان حضرات نے اپنی پوری زندگی نہایت خلوص اور انہماک کے ساتھ اللہ اور رسول کے منشا کو سمجھنے اور اسے مدون کرنے میں صرف کی ہے، اور ان کے پاس حصولِ علم کے ذرائع بھی آسان تھے، رسول اللہ ﷺ تک واسطے بھی کم تھے، قیاس اور اجتہاد کی صلاحیت بھی ان میں بدرجۂ اتم تھی، شریعت کی عظمت ومحبت سے ان کے سینے معمور تھے، اللہ اور اس کے رسول کی مرضی پر اپنی عزت وآبرو اور جان ومال کو داؤں پر لگادینے کا حوصلہ بھی تھا۔ بعد والوں میں جیسے اور چیزوں میں اضمحلال آتا گیا خاص علم کے باب میں بھی بہت اضمحلال وضعف آگیا، اس لئے عافیت دین و ایمان کی اسی میں سمجھی گئی کہ یہ لوگ جو انابت الی اللہ کے اعلیٰ مقام پر فائز تھے، انہیں کا اتباع کیا

جائے[۱] کہ یہ حضرات ٹھیک رسول اللہ ﷺ کے قدم بقدم تھے۔

ان ائمہ نے جو فقہ مدون کر دی تھی وہ ان کے تلامذہ اور تلامذہ در تلامذہ سے ہوتی ہوئی سلسلہ بسلسلہ ہمارے دور تک پہونچی ہے، چونکہ یہ علم اساتذہ سے واسطہ در واسطہ ہوتا ہوا آیا ہے، اس لئے سلسلۂ تقلید میں علما و فقہا و محدثین کا بے حد ادب واحترام پایا جاتا ہے، جو علم اور دین کی جان ہے، کیوں کہ اوپر جہاں تک نگاہ جاتی ہے سب اساتذہ نظر آتے ہیں، اور اساتذہ کا ادب واحترام اولاً تو فطرتِ انسانی میں داخل ہے، دوسرے اسے شریعت نے تقدس وعبادت کا درجہ دے دیا ہے، تو یہاں اساتذہ کا ایک طویل سلسلہ ہے، اور ان کا احترام دلوں میں جاگزیں ہے۔ پس ادب واحترام ان کی طبیعت ثانیہ ہے، اسی کا اثر ہے کہ یہ ان علما کا بھی احترام کرتے ہیں اور ان کی شان میں بھی بے ادبی نہیں کرتے جن سے مسلک کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ائمہ اربعہ کے متبعین سب کو برحق سمجھتے ہیں، ایک دوسرے کا حد درجہ احترام واعتراف کرتے ہیں، ان کے لئے برابر دعاءِ رحمت کرتے ہیں، نام لینا ہوتا ہے تو بصد احترام نام لیتے ہیں۔ امام بخاری نے اپنی کتاب میں متعدد جگہ احناف کا رد کیا ہے، مگر احناف جب بھی ان کا تذکرہ کریں گے تو ”امام بخاری علیہ الرحمہ“ کہیں گے، یہ تعظیم واحترام حاصلِ علم وعمل ہے۔

لیکن کچھ دنوں سے آزادی کا دور آیا، لوگ اپنے اپنے طور پر مطالعہ وتحقیق کو کافی سمجھنے لگے، اپنی عقل وفہم پر اعتماد بڑھنے لگا، اپنی رائے سب پر بالا نظر آنے لگی، حدیث نبوی کی خبر **”اعجاب کل ذی رای برایہ“** (ترمذی کتاب التفسیر سورہ مائدہ) کے مطابق ہر شخص اپنی رائے پر نازاں نظر آنے لگا، ائمہ اربعہ کی تقلید کو حرام کہا جانے لگا۔ ایک مستقل گروہ تقلید کے خلاف آمادۂ پیکار ہو گیا۔ اس اباحیت اور آزادی نے نوجوانوں اور نوتعلیم یافتہ گروہ کو لبھایا، مطالعۂ کتب کے لئے چونکہ استاذ کی چنداں ضرورت نہیں ہے، اس لئے وہ ادب واحترام جو اساتذہ کے حضور میں سیکھا جاتا تھا قصۂ پارینہ بن گیا، تعظیم واکرام کے قضیوں کو ذہنی غلامی، شعبۂ شرک وغیرہ قرار دے کر اس سے پیچھا چھڑا لیا گیا، ان لوگوں کو چوں کہ اپنی فہم وخرد پر اعتماد بڑھا ہوا ہوتا ہے، اس لئے جو لوگ ان کی رائے کے خلاف کوئی رائے رکھتے ہیں، ان کے حق میں سخت سے سخت الفاظ استعمال کرتے ہیں، انہیں ہوش وخرد سے بیگانہ سمجھتے ہیں۔ مختلف فیہ مسائل میں بھی کسی طرف اپنا

رجحان قائم کرکے دوسری جانب کو بالکل غلط اور باطل کہنے لگتے ہیں، جب کہ وہ مسئلہ قرن اول سے مختلف فیہ ہوتا ہے، ایسے مسائل میں کسی کی تجہیل وتحمیق کرنا درحقیقت سلفِ صالح کے ایک بڑے طبقے کو مجروح ومطعون کرنا ہے، مگر انہیں اپنے زعم کے آگے کسی کی پرواہ نہیں ہوتی۔ یہ لوگ فروعی مسائل کو اتنی اہمیت دیتے ہیں جیسے یہی مدارِ ایمان ونجات ہوں، مسائل واحکام کی ترجیح وتصحیح میں فرقِ مراتب کو یہ لوگ نظر انداز کرتے ہیں، خبر واحد کی حیثیت قرآن کے محکمات سے بڑھ کر ہوجاتی ہے۔ سب سے بڑی قیامت یہ ہوتی ہے کہ اختلاف کرنے والوں کے حق میں ان کا لہجہ اتنا دلخراش اور تلخ ہوجاتا ہے کہ قلب وجگر مجروح ہوجاتے ہیں، بالکل ”**اذا خاصم فجر**“ (جب جھگڑیں تو بیہودہ بکنے لگیں) کے مصداق ہوجاتے ہیں، اس کا نمونہ دیکھنا ہو تو مخالفینِ تقلید کا لٹریچر ملاحظہ فرمالیں، قدم قدم پر یہی سوغات ملے گی، حتی کہ احادیث کی شرحوں میں موقع ہو یا نہ ہو، تیر ونشتر چلاتے ہی رہتے ہیں، اس آزادی واباحیت کا اول وآخر تحفہ یہی بے ادبی وبے احترامی اور اللہ کے نیک اور صالح بندوں پر لعن طعن ہے، اور وہ بھی صرف اپنی عقل کے بل بوتے پر!

احناف کی اصولِ فقہ کی کتابوں میں اختلافی مسائل میں عام طور سے یہ اصول ملتا ہے کہ ہم اپنی رائے قابلِ ترجیح سمجھتے ہیں، لیکن احتمالِ خطا کے ساتھ۔ یعنی ممکن ہے کہ اس باب میں ہم سے غلطی ہورہی ہو، اور قابل قبول رائے وہی ہو جو دوسرے فریق کے پاس ہے، اس اصول کی بنا پر مسائلِ اختلافیہ میں کسی جانب قطعیت کا پہلو ختم ہوکر آپس میں احترام ولحاظ کی فضا باقی رہتی ہے۔ اس کے برخلاف یہ مدعیانِ تحقیق جو رائے قائم کرلیتے ہیں، اس پر انہیں ایسا جمود اور اصرار ہوتا ہے کہ دوسرے پہلو کو دیکھنے کی گنجائش نہیں رہتی۔

شیخ البانی اباحیت اور غیر مقلدیت کے ان تمام ہتھیاروں سے لیس ہیں، انہیں شاید وہم نہیں تھا کہ ان سے غلطی ہوسکتی ہے، مگر جب حضرت محدث کبیر نے ایک آئینہ ان کے سامنے رکھا جس میں ان کے علمی چہرے کا خط وخال نظر آنے لگا اور انہوں نے خود دیکھ لیا تو بہت ناراض ہوگئے، اتنا ناراض ہوئے کہ باوجود یہ جاننے کے کہ حضرت مولانا کی پوری زندگی حدیث وسنت کی خدمت وتحقیق میں بسر ہوئی ہے، اور اس کا انہیں اعتراف بھی ہے، لیکن جب حضرت مولانا نے انہیں ٹوکا تو انہیں ”سنت کا دشمن“ کہہ ڈالا۔ شاید اپنے دعاوی کو سنت سمجھتے ہوں، اور مولانا

نے انہیں رد کیا ہے، اس لئے وہ سنت کے دشمن ہو گئے ہوں۔ واللہ اعلم

حقیقت یہ ہے کہ آدمی جب دوسروں کی کھال نوچتا ہے تو خود اس کی کھال محفوظ نہیں رہ سکتی۔

حضرت مولانا شیخ ناصر الدین کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے کہ:

”الشیخ ناصر الدین الالبانی شدید الولوع بتخطئة الحذاق من کبار علماء الاسلام ولا یجابی فی ذالک احداً کائناً من کان، فتراہ یوھم البخاری ومسلما ومن دونھما ویغلط ابن عبدالبر وابن حزم وابن تیمیه والذھبی وابن القیم وابن حجر والصنعانی والشوکانی ویکثر من ذالک حتیٰ یظن الجھلة والسذج من العلماء ان الالبانی نبغ فی ھذا العصر نبوغاً یندر مثله“۔ (ص۹)

شیخ ناصر الدین البانی کو بڑے بڑے ماہر علماءِ اسلام کی غلطیاں ثابت کرنے کا بے حد شوق ہے، اس سلسلے میں وہ کسی کا لحاظ نہیں کرتے، خواہ وہ کوئی ہو، چنانچہ امام بخاری اور امام مسلم وغیرہ کا وہم نکالتے ہیں، اور حافظ ابن عبدالبر، ابن حزم، علامہ ابن تیمیہ، امام ذہبی، ابن قیم، حافظ ابن حجر، علامہ صنعانی، اور علامہ شوکانی کی غلطیاں گناتے ہیں، اور یہ کام اتنی کثرت سے کرتے ہیں کہ سادہ لوح علماء اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ اس زمانے میں ان کے جیسا ماہر فن حدیث بہت کم ہے۔

ایسی غلط فہمی پیدا کرنے والے ان کے دعاوی بہت ہیں، کبھی کسی تحقیق کے ضمن میں وہ لکھتے ہیں ”**اغتنم ھذا التحقیق فانک لا تجدہ فی غیر ھذا الموضع**“ اس تحقیق کو غنیمت سمجھو، اسے اس جگہ کے علاوہ اور کہیں نہیں پاؤ گے، یعنی دوسرے علما کو اس کی ہوا نہیں لگی ہے، کہیں وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمانہ میں خاص طور سے انہیں کو شرف بخشا ہے کہ کسی حدیث میں آئے ہوئے زائد الفاظ جو مختلف طرق میں منتشر ہیں، ان کے دائرۂ علم میں ہیں، جب کہ دوسروں کو معلومات کی یہ وسعت حاصل نہ تھی، اسی لئے وہ اگلے پچھلے تمام محققین پر فوقیت رکھتے ہیں۔

لیکن جو لوگ البانی کو جانتے ہیں اور انہیں ان کے حالات سے واقفیت ہے، انہیں معلوم ہے کہ انہوں نے علما و اساتذہ سے علم نہیں حاصل کیا ہے، اور نہ ان سے استفادہ کے لئے ان کے سامنے زانوئے ادب تہہ کیا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ جیسا کہ مجھے معلوم ہے ان کا مبلغِ علم قدوری تک ہے، البتہ گھڑی سازی کے ماہر تھے، اس مطالعاتی علم کی مہارت کے چند دلچسپ نمونے حضرت مولانا نے ذکر کئے ہیں۔

(۱) شیخ البانی نے اپنی انفرادیت ثابت کرنے کے لئے "**سلسلة الاحاديث الصحيحة والضعيفة والموضوعة**" کے نام سے الگ الگ کتابیں لکھی ہیں، جن میں اپنی تحقیقات ذکر کی ہیں۔ چنانچہ "الصحیحہ" ج۲۔ ص۱۶۱ میں لکھتے ہیں۔ "**تصدق باتوار من الاقط**" اور اتوار کی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ "**جمع تور بالمثناة الفوقيه: اناء من صفر**" یعنی اتوار تور کی جمع ہے، جس کے معنی پیتل کا ایک برتن ہے (یعنی سینی) مطلب یہ ہوا کہ چند سینی پنیر صدقہ کیا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ حدیث کے طلبہ بھی بخوبی جانتے ہیں کہ یہ لفظ "اتوار" نہیں "اثوار" ہے، ثاء مثلثہ سے، جو ثور کی جمع ہے، جس کے معنی ٹکڑے کے ہیں، یعنی پنیر کے چند ٹکڑے صدقہ کئے۔

(۲) شیخ البانی نے "المسح علی الجوربین" کی فہرست میں صاحب تحفۃ الاحوذی مولانا عبدالرحمان مبارک پوری کو حنفی لکھا ہے، حالانکہ وہ متعصب غیر مقلد ہیں۔

اسی سے معلوم ہوا کہ شیخ البانی بعض اوقات خود مطالعہ نہیں کرتے، دوسروں سے کوئی سنی سنائی بات کان میں پڑی رہتی ہے، اسے نقل کر دیتے ہیں، ورنہ اتنی فاش غلطی نہ کرتے۔

(۳) الصحیحہ ج۳۔ ص۱۸۸ میں ایک بحث کے متعلق انہوں نے لکھا ہے کہ "**هذا تحقيق استفدنا من تحقيقات الائمه**" یہ ایسی تحقیق ہے جو ہم نے ائمہ کی تحقیقات سے اخذ کی ہے۔

محدث کبیر فرماتے ہیں کہ یہ بات وہی لکھ سکتا ہے جس کے علم میں وسعت نہ ہو، ورنہ اگر ان کا دائرۂ علم وسیع ہوتا تو انہیں معلوم ہوتا کہ یہ تحقیق دقیق ان سے بہت پہلے ہندوستان کے مشہور حنفی محدث شیخ ظہیر احسن شوق نیموی اپنی کتاب "التعلیق الحسن" میں لکھ چکے ہیں۔ (ملاحظہ

ہو، ابواب المیاہ حدیث وقوع الزنجی فی زمزم)

(۴) شیخ البانی کا ایک علمی شاہکار یہ بھی ہے کہ انہوں نے ابن زید کو جن سے ابن وہب نے روایت نقل کی ہے، (ملاحظہ ہو "تفسیر طبری" ج ۵۔ص ۳۹۹) عمر بن محمد بن زید قرار دیا ہے، جو کہ شیخین (بخاری ومسلم) کے رواۃ میں سے ہیں۔

شیخ البانی کی یہ ایسی غلطی ہے جس میں علم حدیث کے طلبہ بھی دھوکا نہیں کھا سکتے، اگر انہوں نے یہ علم اساتذہ سے حاصل کیا ہوتا تو انہیں خوب معلوم ہوتا کہ جس ابن زید سے امام طبری اپنی تفسیر میں روایت نقل کرتے ہیں یا ان کا کوئی تفسیری قول نقل کرتے ہیں، وہ عبدالرحمان بن زید بن اسلم ہیں۔

اپنی اسی غلط فہمی کی بنیاد پر انہوں نے مزید لکھا ہے کہ "اس حدیث کے تمام رجال ثقہ ہیں، اور طرقِ حدیث میں بہترین اور معتبر ترین طریق ہے"۔ (الصحیحہ ج ۲۔ص ۱۶/۵)

حالانکہ حقیقتِ حال یہ ہے کہ عبدالرحمان بن زید کو امام احمد اور علی بن مدینی نے ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ امام بخاری نے اور ابوحاتم نے نقل کیا ہے، امام نسائی اور ابوزرعہ نے ضعیف کہا ہے، امام ابوحاتم فرماتے ہیں کہ حدیث میں قوی نہیں ہیں، حدیث میں کمزور ہیں، ابن حبان نے فرمایا کہ وہ مستحق ترک ہیں، ابن سعد کا قول ہے کہ کثیر الحدیث ہیں، لیکن بہت ضعیف ہیں، ابن خزیمہ کا ارشاد ہے کہ ان کی حدیث کو اہل علم حجت نہیں سمجھتے، کیوں کہ ان کا حافظہ خراب تھا، ساجی نے کہا کہ وہ منکر الحدیث ہیں، امام حاکم اور ابونعیم نے کہا کہ انہوں نے موضوع احادیث روایت کی ہیں، ابن جوزی نے لکھا کہ ان کے ضعف پر اجماع ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ان کی حدیث علماءِ حدیث کے نزدیک انتہائی ضعیف ہے۔

اب ملاحظہ فرمائیے کہاں وہ دعویٰ کہ یہ حدیث کا بہترین طریق ہے، اور کہاں ائمہ حدیث کا یہ تبصرہ کہ راوی حد درجہ ضعیف ہے۔

(۵) بعض چیزیں واقعی ایسی عجیب وغریب ہیں کہ کسی عالم حدیث سے ان کا تصور مشکل ہے، خطبۂ جمعہ کے سلسلے میں مشہور ہے کہ "**اذا قلت لصاحبک یوم الجمعة انصت والامام یخطب فقد لغوت**" اگر تم اپنے ساتھی سے جمعہ کے دن امام کے خطبہ کے دوران یہ

بھی کہو کہ خاموش رہو تو تم نے لغو کام کیا۔

یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ مختلف طرق سے مروی ہے، شیخ البانی نے اپنی کتاب ''الصحیحہ ۔ج ۲۔ص ۱۱۷'' میں یہ روایت امام احمد کے حوالے سے ان الفاظ میں نقل کی ہے۔''**اذا قلت للناس انصتوا وهم يتكلمون فقد ألغيت على نفسك**'' جب لوگ بات کررہے ہوں، اور تم نے لوگوں سے کہا کہ خاموش رہو تو تم نے ایک لغو کام کیا۔

روایت میں اگرچہ جمعہ کے خطبہ کا تذکرہ نہیں ہے، لیکن الفاظ بتارہے ہیں کہ اس کا تعلق خطبہ ہی سے ہے، راوی نے الفاظ میں اختصار کردیا ہے، لیکن شیخ البانی نے اس کو ایک بالکل دوسرے معنی پر محمول کردیا ہے جو نہ عقلاً ثابت ہے اور نہ نقلاً۔ انہوں نے اس کے معنی یہ بتلائے ہیں کہ اگر کچھ لوگ آپس میں باتیں کررہے ہوں تو ان کی بات منقطع نہیں کرنی چاہئے، بلکہ خاموش رہنا چاہئے، تا آنکہ وہ بات پوری کرلیں۔

مطلب یہ کہ اگر چند لوگ باتیں کررہے ہوں تو انہیں کوئی نہ کہے کہ خاموش رہو کہ یہ ایک لغو کام ہوگا۔

بات کاٹنے کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے بات کررہا ہو اور تیسرا بات کاٹ کر اپنی بات شروع کردے، یہ تو بلاشبہ ممنوع ہے، لیکن اس حدیث کے الفاظ سے یہ مفہوم ہرگز نہیں نکلتا، اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر چند لوگ بات کررہے ہوں تو انہیں خاموشی کا حکم دینا لغو کام ہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب نہ عقلاً صحیح ہے، کیوں کہ اگر چند افراد لغو بات کررہے ہوں تو انہیں خاموشی کا حکم دینا نہی عن المنکر میں داخل ہے، اور عین صواب ہے۔ اور نہ نقلاً اس مطلب کی گنجائش نکلتی، صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بات کرتے ہوئے لوگوں کو خاموش کرایا ہے۔ (ملاحظہ ہو بخاری شریف کتاب العلم باب الانصات للعلماء)

غرض یہ کہ شیخ البانی نے اس حدیث کا جو مفہوم بیان کیا ہے وہ کسی طرح نہیں ہوسکتا، لیکن اس پر طرہ یہ کہ امام سیوطی پر عیب لگاتے ہیں کہ جامع کبیر میں ان سے یہ روایت چھوٹ گئی ہے، حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ۔

''درست یہ ہے کہ یہ وہی روایت ہے جو بخاری و مسلم میں حضرت سعید بن مسیّب کے

طریق سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اور مسلم شریف میں ایک اور طریق سے بھی منقول ہے، الفاظ یہ ہیں: ”**اذا قلت لصاحبک انصت یوم الجمعة والامام یخطب فقد لغوت**“.

اس کی دلیل یہ ہے کہ البانی نے اس حدیث کی تخریج ”امام احمد عن عبدالرزاق عن معمر“ الخ کی روایت سے کی ہے، اور امام احمد نے اس حدیث کو مختصر کر دیا ہے، مصنف عبدالرزاق میں یہ روایت مکمل ہے، اس میں ہے: ”**عن معمر عن ابن همام بن منبه انه سمع اباهريرة يقول: قال رسول اللهﷺ: اذاقلت للناس انصتوا يوم الجمعة وهم ينطقون والامام يخطب فقد لغوت على انفسک**“. (ج ۳۔ ص ۲۲۳)

رسول اللہﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم نے لوگوں سے جمعہ کے دن جب کہ وہ بات کر رہے ہوں، اور امام خطبہ دے رہا ہو، یہ کہا کہ خاموش ہو جاؤ، تو تم نے لغو کام کیا۔

اور احمد بن یوسف سلمی نے عبدالرزاق سے بعینہ انہیں الفاظ سے روایت ذکر کی ہے، جسے شیخ البانی نے نقل کیا ہے، اور اس کے آخر میں یعنی ”یوم الجمعة“ بڑھایا ہے، یعنی مراد جمعہ کے دن ہے۔ (صحیفہ ہمام بن منبہ۔ ۱۲)

حقیقت واقعہ تو یہ ہے، لیکن علامہ البانی نے اسے دوسری حدیث سمجھ لیا ہے، اور اس پر مزید یہ کہ یہ خیال باندھ لیا کہ علامہ سیوطی سے یہ رہ گئی، چنانچہ لکھتے ہیں ”**خذه فائدة عزيزة قد لا تجدها فی مکان آخر**“۔ (الصحیحہ ۱۱۸/۲)

اسے زبردست فائدہ سمجھ کر لو، دوسری جگہ ہو سکتا ہے کہ نہ ملے۔

سبحان اللہ! دعویٰ اتنا بڑا، اور اس کا حال وہ ہے جو ذکر کیا گیا۔

(۶) شیخ البانی نے اپنی کتاب ”الصحیحہ میں ۶۲۳“ پر ایک حدیث ”موارد الظمآن“ سے نقل کی ہے، اس کی سند کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ ”**هذا اسناد رجاله کلهم ثقات معروفون من رجال البخاری غير الکنانی**“. اس سند کے تمام روات ثقہ ہیں، معروف ہیں، بخاری کے رواۃ ہیں، علاوہ کنعانی کے، کہ وہ بخاری کے راوی نہیں ہیں۔

حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ ”اس حدیث کے ایک راوی عاصم بن عمر ہیں، اور وہ

بہت کمزور ہیں، ان کے ہوتے ہوئے "**کلھم ثقات معروفون من رجال البخاری**" کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے"۔ لیکن غلطی یہ ہوئی کہ "مواردالظمآن" کے مطبوعہ نسخے میں کاتب کی غلطی سے راوی کا نام عاصم بن محمد چھپ گیا ہے، اس غلطی کا ادراک نہ عبدالرحمان معلیٰ کو ہوا، نہ عبدالرزاق حمزہ کو، اور نہ البانی کو، انہیں خبر ہی نہ ہوئی کہ کتابت کی غلطی سے راوی کچھ کا کچھ ہوگیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اتنی باریک غلطی پکڑنے کے لئے وسیع مطالعہ، بغایت مستحضر علم درکار ہے، جس سے اللہ تعالیٰ نے حضرت محدث کبیر کونوازا تھا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ "بعینہ یہی روایت بالکل اسی سند کے ساتھ امام بزار نے بھی نقل کی ہے، اس میں عاصم بن عمر کی تصریح ہے۔ چنانچہ "مجمع الزوائد" میں بھی ہے، اور "زوائد بزار" میں بھی۔

اور عاصم بن عمر کے بارے میں بخاری کا قول ہے کہ وہ منکرالحدیث ہیں، اور ابن حبان نے فرمایا کہ وہ بہت زیادہ منکرالحدیث ہیں، امام ترمذی نے کبھی انہیں متروک کہا، اور کبھی کہا کہ "**لیس بثقة**" بعض لوگوں نے ان کی رعایت کی، اور ضعف کو کسی قدر ہلکا کرکے دکھایا ہے، لیکن صورتِ حال وہی ہے جیسا کہ امام بخاری نے فرمایا کہ وہ منکرالحدیث ہیں، ان سے روایت درست نہیں ہے، خود البانی نے امام بخاری کا یہ قول اپنی کتاب 'الضعیفہ' ج ۵۔ ص ۱۱۸ میں نقل کیا ہے۔

اور البانی امام ابن حبان کی توثیق کا اعتبار نہیں کرتے، چنانچہ بار بار ان کی توثیق کو کمزور ثابت کرتے ہیں، اور عاصم بن عمر کو تو انہوں نے بھی ضعفاء میں ذکر کیا ہے۔

اس بحث سے البانی کے مبلغِ علم کا اندازہ ہوجاتا ہے۔

(۷) محدثین اپنی کتابوں میں بہت سی روایتوں کو مجہول صیغے سے ذکر کرتے ہیں، مثلاً "**رُوِیَ**" یا "**یُروىٰ**" (روایت کی گئی ہے) یا "**ذُکِرَ**" (ذکر کیا جاتا ہے) شیخ البانی کو اصرار ہے کہ جہاں کہیں محدثین ان الفاظ سے روایت نقل کرتے ہیں، ضرور ہے کہ ان میں کوئی کمزوری ہو، ایسی روایت قوی نہیں ہوتی۔

حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ یہ نظریہ بالکل غلط ہے، اور اس پر یقین کرنا قطعی باطل

ہے، بہت سی مثالیں ایسی ملیں گی کہ کسی حدیث یا کسی قول کی جانب اس جیسے الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے، اور وہ صحیح اور قوی ہیں، اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہو۔

(۱) امام ترمذی نے فرمایا۔ ”**روی عن النبی ﷺ انه قال :ویل للاعقاب الخ**“ رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا گیا ہے کہ ”**ویل للاعقاب**“. امام منذری فرماتے ہیں امام ترمذی نے جس روایت کی جانب اشارہ کیا ہے اسے امام طبرانی نے ”کبیر“ میں اور ابن خزیمہ نے ”صحیح ابن خزیمہ“ میں روایت کیا ہے،۔

(۲) امام ترمذی نے فرمایا ”**روی عن ابی هريرة ان النبی ﷺ توضأ ثلاثاً ثلاثاً**“ حضرت ابوہریرہ سے روایت کی گئی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے تین تین مرتبہ کر کے وضو کیا۔ اس پر مولانا عبدالرحمان مبارک پوری لکھتے ہیں کہ ”**اخرجه ابن ماجه بسند لاباس به**“ ج ۱۔ص ۵۲ (ابن ماجہ نے اس کو روایت کیا ہے اور اس کی سند میں کچھ مضائقہ نہیں۔ ”لاباس بہ“ توثیق کا لفظ)

(۳) امام ترمذی نے فرمایا ”**هذا اصح من حديث شريک لانه قد روی من غير وجه**“ (یہ شریک کی حدیث سے اصح ہے اس لئے کہ ایک سے زائد وجھوں سے مروی ہے)۔

(۴) امام ترمذی نے فرمایا ”**حديث عمار حديث حسن صحيح وقد روی عن عمار من غير وجه**“. (ج ۱۔ص ۱۳۳)

(۵) **وقد روی عن عمار انه قال :تيممنا الخ۔ (ج ۱۔ص ۱۳۶)**

(۶) **قال الترمذی: وقد روی عن النبی ﷺ انه كان يقول بعد التسليم : لااله الا الله الخ** ۔ مولانا عبدالرحمان مبارک پوری لکھتے ہیں کہ اس کو بخاری ومسلم نے روایت کیا۔ (ج ۱۔ص ۲۴۴)

(۷) **قال الترمذی: قد روی عن النبی ﷺ قرأ فی الظهر قدر تنزيل السجدة**“ اس حدیث کو امام مسلم نے روایت کیا ہے۔ (تحفۃ الاحوذی۔ ج ۱۔ص ۲۵۱)

(۸) **قال الترمذی: وروی عن عمر انه كتب الی ابی موسی (ج ۱۔ص ۲۵۱)**

(۹) **قال الترمذی: روی عنه (ﷺ) انه كان يقرأ فی الفجر من ستين آية الیٰ**

مــأة. مولانا مبارک پوری لکھتے ہیں کہ اس روایت کو امام بخاری و مسلم نے ذکر کیا ہے۔ (ج ا۔ ص ۲۵۰)

(۱۰) **قال الترمذی: وروی عنه انه قرأ اذا الشمس کورت** ۔ مولانا مبارک پوری لکھتے ہیں کہ اس روایت کو امام نسائی نے نقل کیا ہے۔ (ص۔ ۲۵۰)

(۱۱) **قال الترمذی: وروی عن النبی ﷺ انه قرأ فی المغرب بالطور** ۔ صاحب تحفۃ الاحوذی لکھتے ہیں کہ اسے امام بخاری و مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ (ج ا۔ ص ۵۱)

(۱۲) **قال الترمذی وروی عن ابی بکر انه قرأ فی المغرب بقصار المفصل** ۔ حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو امام مالک، ابن ابی شیبہ، بیہقی اور عبدالرزاق (ج ۲۔ ص ۱۰۹) نے روایت کیا ہے، اور یہ صحیح ہے۔

(۱۳) امام ترمذی نے فرمایا "**قدروی عن النبی ﷺ انه قال: من تمام الصلوٰة الخ ۔ وروی عن علی وعثمان انهما کانا یتعاهدان ذالک الخ** ۔ ۱/۱۹۳ یہ دونوں روایتیں ثابت ہیں، اوران میں ضعف نہیں ہے۔

(۱۴) امام ترمذی کا ارشاد ہے "**قد روی من غیر هذ االوجه عن انس الخ** ۔ مولانا عبدالرحمان مبارک پوری نے فرمایا۔ "**رواه البخاری ومسلم وغیرهما**"۔ (۲/۳)

(۱۵) امام ترمذی نے فرمایا "**قد روی عن عائشة عن النبی ﷺ نحو هذا** ۔ مولانا مبارک پوری نے لکھا ہے کہ "**اخرجه مسلم**"۔ (۲/۱۹۳)

(۱۶) امام ترمذی نے فرمایا "**قد روی عن ابی بن کعب انه کان یحلف الخ**" پھر امام ترمذی نے اس کو سند کے ساتھ بیان کیا، اور فرمایا "ہٰذا حدیث حسن صحیح"۔ (۲/۶۹)

(۱۷) امام ترمذی نے فرمایا "**وهذا اصح لانه روی عن ابن جریح**" ۲/۵۰ ۔ ملاحظہ ہو امام ترمذی نے ابن جریج کے قول پر اعتماد کیا ہے، مگر اسے لفظ "روی" سے تعبیر کیا، معلوم ہوا کہ امام ترمذی کے نزدیک یہ لفظ ہمیشہ ضعف پر دلالت نہیں کرتا۔

(۱۸) ترمذی میں ہے "**وقد روی من غیر هذ ا الوجه**" پھر اس کی سند ذکر کی اور فرمایا "حدیث حسن"۔ (۳/۴۰)

(۱۹) امام ترمذی کا ارشاد ہے ''قد روی من غیر وجه عن ابی هریرة'' مولانا مبارک پوری نے فرمایا ''اخرجه الشیخان''۔ (۳۸۹/۳)

(۲۰) امام ترمذی نے فرمایا ''وقد روی عن ابن عباس'' مولانا مبارک پوری نے حوالہ دیا ''رواہ ابن خزیمہ'' (فی صحیحہ) (۳۹۱/۳)

(۲۱) امام بخاری نے فرمایا ''ویذکر عن ابن عباس فی الرقی بفاتحة الکتاب'' پھر دوسری جگہ اس کی سند بیان کی، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ (ص۔ ۱۷)

(۲۲) امام بخاری نے فرمایا ''ویذکر عن عبد الله ابن السائب'' حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث امام مسلم کی شرط کے مطابق ہے انہوں نے اپنی کتاب میں اس کی تخریج کی ہے۔

(۲۳) امام بخاری نے فرمایا ''ویذکر عن عثمان اذابعتَ فکِل'' حافظ ابن حجر کا ارشاد ہے ''یہ حدیث حسن ہے''۔

یہ تیئیس (۲۳) مثالیں حضرت محدث اعظمی نے ارتجالاً پیش کی ہیں، ان سب میں ''روی'' یا ''یذکر'' کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن ضعیف ان میں ایک بھی نہیں ہے، اس سے جہاں شیخ البانی کی غلطی واضح ہوتی ہے وہیں حضرت مولانا کے کمال استحضار کا بھی روشن ثبوت ملتا ہے، کہ صرف اس ایک مسئلہ کے لئے امثال وشواہد کا ذخیرہ جمع کر دیا۔

قول فیصل:

ان مثالوں کے پیش کرنے کے بعد حضرت مولانا تحریر فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں واقعی بات جو قابل تسلیم ہے، وہ یہ ہے کہ جزم اور تمریض کے الفاظ کی رعایت کرنی چاہئے، یعنی کسی کمزور قول یا ضعیف روایت کو جزم کے صیغے سے، اور کسی قوی حدیث کو تمریض کے صیغے سے نہیں بیان کرنا چاہئے، لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ بہت سے اہل تصنیف فقہا ومحدثین اس کی پوری رعایت نہیں کرتے۔ حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں امام نووی سے اس کو نقل کیا ہے۔ (مقدمہ فتح الباری ص ۲۰ مطبوعہ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۱۰ھ)

ساتھ ہی یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ مجہول کا صیغہ جس کے بارے میں یہ قاعدہ بیان

کیا جاتا ہے کہ وہ تمریض وتضعیف کے لئے آتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ تمریض کے لئے وضع کیا گیا ہے، یعنی وہی اس کا حقیقی معنی ہے، اور وہ جب بولا جائے گا تو اس سے تمریض ہی کا معنی سمجھا جائے گا، یہ بات نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ کبھی کبھی تمریض کے لئے استعمال ہوتا ہے، البتہ اگر کسی مصنف نے اسے تمریض کے لئے استعمال کرنے کا التزام کرلیا ہو تو وہ اس کی اصطلاح کے مطابق دائماً اسی معنی میں استعمال ہوگا، جیسے امام عبدالعظیم منذری (المتوفی ۶۵۶ھ) نے اپنی کتاب ’’ترغیب وترہیب‘‘ میں اس کی تصریح کی ہے، کہ وہ جب کسی حدیث کو لفظ ’’رُوِی‘‘ یا ’’یُروی‘‘ سے شروع کریں گے تو وہ ضعیف ہوگی، لیکن ہر مصنف پر اس قاعدہ کا اطلاق نہ ہوگا، مثلاً امام بخاری بھی کبھی تمریض کا صیغہ استعمال کرتے ہیں مگر اس سے ہر جگہ تضعیف مراد نہیں ہوتی۔ حافظ ابن حجر کے بقول اس لفظ سے روایت کی صحت مفہوم نہیں ہوتی، یعنی امام بخاری جب مجہول کا صیغہ لکھیں گے تو اس سے یہ استدلال نہیں ہوسکتا کہ یہ حدیث صحیح ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ وہ حدیث صحیح ہو، حسن بھی ہوسکتی ہے، ضعیف بھی ہوسکتی ہے، حافظ ابن حجر نے اس کو ذکر کیا ہے اور اسے مثالوں سے مدلل کیا ہے۔ (مقدمہ فتح الباری۔ ص ۱۹ بیروت)

حاصل یہ ہے کہ تمریض کے الفاظ سے روایت کا صحیح ہونا تو معلوم نہیں ہوتا، تاہم یہ بھی ضروری نہیں کہ جو کچھ اس صیغہ سے ذکر کیا جائے وہ یقیناً ضعیف ہی ہو۔ چنانچہ بعض اوقات شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ اپنی کتاب ’’الکلم الطیب‘‘ میں کوئی حدیث لفظ ’’یُذکَرُ‘‘ سے نقل کرتے ہیں، حالانکہ وہ فی نفسہ صحیح ہوتی ہے، لیکن البانی اپنی ناواقفیت کی وجہ سے اعتراض کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ ایسی ہی ایک روایت کے باب میں فرماتے ہیں ’’**لا وجه عندی لتمریضه**‘‘. (ص ۷۵) ان کا یہ کہنا اسی نظریہ کی بنیاد پر ہے کہ جہاں کہیں مجہول کے صیغے سے روایت لائی جائے لازماً وہ ضعیف ہی ہوگی، لیکن بتایا جاچکا ہے کہ یہ مفروضہ غلط ہے۔

جمعہ سے پہلے سنت کا مسئلہ:

(۸) احناف اور شوافع کے یہاں عام طور سے یہ بات معلوم ہے کہ جمعہ کی نماز سے پہلے چار رکعت یا دو رکعت سنت ہے، اور یہ بات تمام ائمہ کے نزدیک مسلم ہے کہ احادیث میں جمعہ کی نماز سے پہلے نماز پڑھنے کی ترغیب وارد ہے، اکثر احادیث میں رکعتوں کی تعیین نہیں ہے، اور کسی کسی

میں رکعت کی تعیین بھی ہے، ظاہر ہے کہ کسی نماز کی ترغیب اور فضیلت جب احادیث میں اہتمام سے ذکر کی گئی ہوتی ہے تو فی الجملہ اس میں تاکید پیدا ہوجاتی ہے، یہی نوافل سنن مؤکدہ کہلاتی ہیں۔ شیخ البانی کو انفرادیت کا شوق ہے، انہوں نے چند علما کی تقلید میں یہ اعلان کیا، اور انہیں اس پر سخت اصرار ہے کہ جمعہ کی نماز سے پہلے کوئی سنت حدیث سے ثابت نہیں ہے، یہ ایک نئی چیز ہے جو بدعت کے ذیل میں آتی ہے۔ ان کے نزدیک زوال ہوتے ہی خطبہ شروع ہونا متعین ہے، لہٰذا سنت کا کوئی موقع نہیں ہے، اور جن نمازوں کی ترغیب احادیث میں آئی ہے وہ سنت نہیں ہیں، بلکہ مطلق نوافل ہیں، ان کا جمعہ سے کوئی ربط نہیں ہے، صرف اتنا ہے کہ اگر کوئی شخص اذانِ خطبہ سے پہلے مسجد میں آجائے تو بجائے بیٹھ کر انتظار کرنے کے نوافل میں مشغول ہوجائے، وہ جمعہ کی سنت نہیں شمار ہوں گی۔ اور چونکہ ان کے نزدیک زوال ہوتے ہی خطبہ کی اذان ہونی چاہئے اس لئے زوال اور زوال سے پہلے کا جو وقت مکروہ ہے اسی میں نفل پڑھی جائیں گی۔ کہتے ہیں کہ جمعہ کے دن وقتِ زوال کی کراہیت ختم ہوجاتی ہے، بلکہ ان کو تو اس پر بھی اصرار ہے کہ زوال سے پہلے جمعہ کی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ بہرکیف یہ تو ایک الگ مسئلہ ہے، اس وقت جمعہ کے پہلے کی سنت زیر بحث ہے، حاصل یہ ہے کہ انہیں جمعہ کی نماز سے پہلے سنت کا انکار ہے۔ حضرت مولانا لکھتے ہیں کہ:

شیخ البانی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں: ”**وقد استدل بالحديث (يعنى حديث ما من صلاة مفروضة الا بين يديها ركعتان) بعض المتأخرين على مشروعية صلاة سنة الجمعه القبيلة، وهذا استدلال باطل لانه ثبت فى البخارى وغيره انه لم يكن فى عهد النبى ﷺ سوى الاذان الاول والاقامة وبينهما الخطبه**“ (الصحیحہ ۳/۶۸)

مطلب یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ ہر فرض نماز کے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں، مگر اس حدیث کو جمعہ کی نماز پر منطبق کرنا صحیح نہیں ہے، اگرچہ بظاہر حدیث کے عموم میں جمعہ کی نماز بھی آجاتی ہے، جن لوگوں نے سنتِ جمعہ کی مشروعیت پر اس سے استدلال کیا ہے، البانی ان کا مواخذہ فرماتے ہیں کہ بخاری شریف وغیرہ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں

صرف خطبہ کی اذان ہوتی تھی، اور اس دور میں بس یہی ایک اذان تھی، اسی کو اذانِ اول کہا جاتا ہے، اور اذانِ خطبہ سے پہلے جو اذان ہوتی ہے وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت سے شروع ہوئی ہے، اس لئے وہ اذانِ ثانی کہلاتی ہے۔ غرض نبی کریم ﷺ کے عہد میں صرف خطبہ کی اذان ہوتی اس کے فوراً بعد خطبہ شروع ہو جاتا، اور خطبہ کے ختم ہوتے ہی جمعہ کی نماز شروع ہو جاتی، پھر سنت پڑھنے کا موقع کہاں؟ اس لئے حدیث مذکورہ بالا گو کہ عام ہے مگر اس کا اطلاق جمعہ کی نماز پر نہیں ہوتا۔

حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ ایک حدیث اور ہے جو حضرت عبداللہ بن مغفل سے مروی ہے، اس میں فرمایا گیا ہے کہ ”بین کل اذانین صلوٰۃ“ (ہر اذان واقامت کے درمیان نماز ہے) اگر جمعہ کے پہلے والی سنت پر اس حدیث سے استدلال کیا جاتا تو شیخ البانی کا مواخذہ قدرے درست ہوتا، کہ یہ حدیث گو کہ عام ہے مگر اس کا اطلاق جمعہ کی نماز پر نہیں ہوگا، کیونکہ جمعہ کی نماز میں اذانِ خطبہ اور اقامت کے درمیان کسی نماز کا موقع نہیں ہے، مگر جب استدلال عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث سے کیا گیا ہے، تو ان کا مواخذہ قطعی بے معنی ہے، کیوں کہ اس حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ ہر فرض نماز سے پہلے دو رکعت ہے، تو اس کی جہاں یہ صورت ہے کہ اذان کے بعد اور فرض نماز سے پہلے سنت پڑھی جائے، وہیں دوسری صورت یہ بھی ہے کہ اذان اور نماز دونوں سے پہلے سنت پڑھی جائے، اس صورت میں بھی حدیث کا مضمون صادق ہوگا کہ فرض نماز سے پہلے دو رکعت پڑھی گئی، اسی لئے حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ جمعہ سے پہلے دو رکعت سنت کی مشروعیت پر جو دلائل پیش کئے گئے ہیں ان میں یہ قوی ترین استدلال ہے۔ (ملاحظہ ہو فتح الباری ۲/۲۹۱)

عجیب بات یہ ہے کہ جس کو حافظ ابن حجر نے قوی ترین استدلال قرار دیں، شیخ البانی اس کی قوت تو کیا تسلیم کرتے، سرے سے اسے باطل قرار دیتے ہیں، اسی سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے سوچنے کا انداز کیا ہے؟ اور ان کے مواخذات واستدلالات کتنے سطحی ہوتی ہیں؟۔

شیخ البانی کا عجیب حال ہے، کوئی حدیث اگر ان کے مزعومہ نظریئے کے خلاف پڑتی ہے تو خواہ وہ کسی درجے کی حدیث ہو، اور خواہ اس سے کم درجے کی حدیث کو دوسری جگہ انہوں

نے قبول کیا ہو، مگر اپنی خواہش کے خلاف پا کر اسے شدومد سے رد کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں، ایسے مواقع پر وہ بکثرت تناقض کے شکار ہوتے ہیں، ایک راوی کو ایک جگہ قبول کرتے ہیں اور دوسری جگہ اسی کو رد کر دیتے ہیں، کیوں کہ روایت ان کی مرضی کے خلاف پڑتی ہے، کسی جگہ ان کو صحیح صورتِ حال معلوم ہوتی ہے مگر یا تو اسے چھپا جاتے ہیں یا اس سے اس طرح گزر جاتے ہیں جیسے انہیں خبر نہ ہو، کیوں کہ خبر ہو گی تو ان کا خاص نظریہ مجروح ہوگا۔

حضرت محدث کبیر فرماتے ہیں ”ایسے ہی مقامات سے جہاں انہوں نے بات چھپائی ہے، ایک جمعہ کی ابتدائی سنتوں کا مسئلہ ہے، اس میں انہوں نے کہہ دیا ہے کہ ”**کل ما ورد من الاحادیث فی صلاۃ سنة الجمعه القبیلة لا یصح منها شئی**“ جمعہ سے قبل سنت پڑھنے کے سلسلے میں جتنی روایات ہیں ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے“۔

حضرت فرماتے ہیں کہ شیخ البانی نے ان تمام حدیثوں کو الگ الگ بیان کر کے ہر ایک کا تجزیہ نہیں کیا، ورنہ حقیقت واضح ہو جاتی، میں چاہتا ہوں کہ البانی نے جس چیز کو چھپانا چاہا ہے اسے ظاہر کر دوں۔

اس باب میں چھ حدیثیں ہیں، جنہیں علیحدہ علیحدہ لکھتا ہوں۔

(۱) **عن عبد الله بن مسعود قال: کان رسول اللهﷺ یصلی قبل الجمعه اربعاً وبعد ھا اربعاً. (رواه الطبرانی فی معجمه الوسط)**

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جمعہ سے پہلے اور جمعہ کے بعد چار رکعت پڑھا کرتے تھے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں کوئی راوی متروک الحدیث نہیں ہے، طبرانی کے استاذ علی بن سعید رازی، خود البانی کے نزدیک حسن الحدیث ہیں۔ (ملاحظہ ہو الصحیحہ رقم ۲۳۶) اور اس میں ابوعبیدہ بن مسعود اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، ایسی سند کو کئی محدثین نے حسن قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام ترمذی بھی ابوعبیدہ بن عبداللہ عن ابیہ کی سند کو حسن قرار دیتے ہیں، اور حافظ ابن حجر نے اس حدیث کے بارے میں ضعف اور انقطاع کا جو دعوی کیا ہے وہ محل نظر ہے۔

(۲) **عن علی قال: کان رسول اللهﷺ نحوه سواء. (رواه الطبرانی فی**

الوسط، والاثرم)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی رسول اللہ ﷺ کے متعلق وہی بات مروی ہے جو پہلی حدیث میں گزری۔ اثرم نے کہا کہ یہ کمزور حدیث ہے، اور حافظ ابن حجر کا ارشاد ہے کہ اس میں ایک راوی محمد بن عبدالرحمان السہمی ہیں، اور وہ امام بخاری وغیرہ کے نزدیک ضعیف ہیں، لیکن حافظ کا یہ قول محل نظر ہے، کیوں کہ امام بخاری نے ان کا ذکر اپنی تاریخ میں کیا ہے، لیکن اس میں ان سے ایک حدیث نقل کرنے کے بعد صرف اتنا فرمایا ہے کہ **"لایتابع علیه"** اسی بات کو حافظ نے لسان المیز ان میں اس طرح نقل کیا **"لا یتابع علی روایته"** اس سے امام بخاری کے قول کے خلاف معنی کا ایہام ہوتا ہے، کیوں کہ پہلی بات سے صرف اس حدیث کے بارے میں معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے لئے کوئی متابع نہیں ہے، اور دوسری بات سے معلوم ہوتا ہے، مطلق ان کی کسی روایت کے لئے متابعت نہیں ہے، دونوں میں فرق ہے۔

بس تاریخ میں اسی قدر ہے۔ رہا یہ کہ انہوں نے کہیں ان کے ضعیف ہونے کی تصریح کی ہو تو اس کا میں نے کہیں نشان نہ پایا، امام بخاری کے علاوہ دوسرے ائمہ فن کی بات یہ ہے کہ ابوحاتم نے ان کے مشہور ہونے کی نفی کی ہے، لیکن اس سے صراحۃً تضعیف نہیں ہوتی، البتہ حافظ ابن حجر نے ابن معین کا قول نقل کیا ہے کہ وہ ضعیف ہیں، اور یہ بات ابن ابی حاتم کے حوالے سے لکھی ہے، لیکن ابن ابی حاتم کی کتاب ہمارے سامنے ہے، اس میں یہ بات کہیں نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ ان کی کسی اور کتاب میں ہو۔ ابن عدی کا قول ہے کہ **"عندی لا باس به"** اور ابن حبان نے "ثقات" میں ان کا ذکر کیا ہے، اور ان کی یہی حدیث نقل کی ہے۔

میرے نزدیک حق یہ ہے کہ وہ حسن الحدیث ہیں، اس لئے کہ ان سے ابن المثنیٰ، نصر بن علی، اور سفیان عصفری نے روایت بیان کی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ ابوحاتم کا **"لیس بمشهور"** کہنا صحیح نہیں ہے، اور ابن عدی اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے، لہٰذا ان کی یہ حدیث حسن لذاتہ ہے، اور حسن لغیرہ ہونے میں تو ذرا بھی شبہہ نہیں ہے، کیوں کہ اس کے شواہد موجود ہیں۔

(۳) امام زیلعی اور حافظ ابن حجر نے ایک تیسری حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ

سے نقل کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں۔ ”**انہ کان یطیل الصلوٰۃ قبل الجمعۃ ویصلی بعدھا رکعتین فی بیتہ ویحدث ان رسول اللہ ﷺ کان یفعل ذالک**“ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ جمعہ سے پہلے طویل نماز پڑھا کرتے تھے، اور جمعہ کے بعد دو رکعت گھر میں پڑھتے تھے، اور فرماتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

اس حدیث میں امام نووی نے جمعہ کی سنت کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے، لیکن اس استدلال پر حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ کو اشکال ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ جمعہ کا وقت داخل ہونے کے بعد وہ لمبی نماز پڑھا کرتے تھے تو یہ بات حضور اکرم ﷺ کے حق میں درست نہیں ہوسکتی، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ زوالِ شمس کے بعد باہر تشریف لاتے اور خطبہ میں مشغول ہوجاتے۔ حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ یہ اشکال اس وقت درست ہوگا جب کسی دلیل سے صراحۃً یہ ثابت ہو کہ آپ باہر تشریف لاتے ہی منبر پر بیٹھ جاتے تھے، اور درمیان میں کوئی اور کام نہ کرتے تھے، لیکن کیا کوئی دلیل روایات میں ایسی ہے؟۔

حافظ ابن حجر کو دوسرا اشکال یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد (کہ آپ ایسا ہی کیا کرتے تھے) کا تعلق جمعہ کے بعد والی دو رکعتوں سے ہے، اس کا قرینہ وہ پیش کرتے ہیں کہ مسلم شریف میں بھی یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے، مگر اس میں صرف اتنا ہے کہ۔ ”**انہ کان اذا صلی الجمعۃ انصرف فسجد سجدتین فی بیتہ ثم قال کان رسول اللہ ﷺ یصنع ذالک**“ (فتح الباری ۲/۵۴۱) یعنی حضرت عبداللہ بن عمر جمعہ کی نماز پڑھنے کے بعد اپنے گھر تشریف لے جاکر دو رکعت پڑھتے تھے، اور فرماتے کہ رسول اللہ ﷺ ایسا کیا کرتے تھے۔

لیکن حافظ صاحب موصوف کی یہ تخصیص بلا مخصص کے ہے، اور جو قرینہ انہوں نے پیش کیا ہے وہ کچھ دل لگتا سا نہیں ہے، کیوں کہ رواۃِ حدیث کسی کسی مصلحت سے حدیثوں میں اختصار و اکمال کا تصرف کرتے رہتے ہیں، یعنی کبھی پوری روایت نقل کرتے ہیں، کبھی اس کا کوئی جزء نقل کرتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہاں بھی راوی کا تصرف کارفرما ہے، مسلم شریف کے راوی نے اس کا ایک جزء نقل کیا ہے۔

اس حذف واختصار کی وجہ سے پوری روایت میں سے دو باتوں کا علم کم ہوگیا، ایک حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا جمعہ سے پہلے طویل نماز پڑھنا، دوسرے ”**کان یفعل ذالک**“ کا اس سے متعلق ہونا۔ ظاہر ہے کہ مسلم شریف کی مختصر حدیث کی وجہ سے یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ حضرت عبداللہ بن عمر جمعہ سے پہلے طویل نماز نہیں پڑھا کرتے تھے، کیوں کہ اس میں مذکور نہیں ہے، اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اگر راوی پوری روایت ذکر کرے گا جب بھی ”**وکان یفعل ذالک**“ کا تعلق جزءِ اول سے نہ ہوگا، کیوں کہ وہ مسلم شریف کی حدیث میں مذکور نہیں ہے، کھلی بات ہے کہ جب مکمل روایت آئے گی اور اس میں ”**کان یفعل ذالک**“ حضرت عبداللہ بن عمر فرمائیں گے تو اس کا تعلق حدیث کے دونوں جزء سے ہونا ہی چاہئے، اگر ایسا نہ ہو تو عجیب بات ہوگی۔

اگر بر سبیل تنزل مان لیا جائے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اس جملہ کا تعلق صرف بعد والی دو رکعتوں سے ہے، اور پہلے والی سنت کا اس سے مرفوع ہونا ثابت نہیں ہوتا، تب بھی اس پہلو سے غور کرنا چاہئے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اتباعِ سنت میں خاص امتیازی مقام رکھتے ہیں۔ صحابہ بھی سنت کے شیدائی تھے، مگر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو اس سلسلے میں جو اہتمام تھا وہ اہل علم پر مخفی نہیں ہے، جو عمل رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوتا اسے وہ اختیار کرتے اور جو چیز ثابت نہ ہوتی اس سے بشدت اجتناب کرتے، ان کا کسی کام کو کرنا، بالخصوص عبادات کے باب میں، یہ بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حضور اکرم ﷺ سے ثابت ہے، لیکن اس دلیل کو سمجھنے کے لئے صحیح ذوق کی ضرورت ہے، جس کا ظواہر اصول والفاظ پر عکوف کرنے والے اس فرقہ حدیثہ میں فقدان ہے، جس کی قیادت البانی کررہے ہیں۔

(۴) حافظ ابن حجر نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی ایک روایت نقل کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں۔ ”**کان یصلی قبل الجمعة رکعتین وبعدھا اربعاً**“ (رواہ البزار) فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں ضعف ہے۔ (فتح الباری ۲/۱۹۱)

اس روایت کو ”تلخیص الجبیر“ میں طبرانی کی اوسط سے نقل کیا ہے، اور اس میں بجائے ”**اربعاً**“ کے ”**بعدھا رکعتین**“ ہے، اور اس پر سکوت کیا ہے۔

(۵) امام زیلعی اور حافظ ابن حجر نے ابن ماجہ کے حوالے سے ایک پانچویں روایت نقل کی ہے، یہ روایت حضرت جابر بن عبداللہ اور حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں۔

”جاء سليك الغطفاني ورسول الله ﷺ يخطب فقال له النبي ﷺ: اصليت قبل ان تجيي؟ قال: لا، قال: فصل ركعتين وتجوز فيهما“۔

حضرت سلیک غطفانی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے، اور آپ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے، آپ نے فرمایا کہ آنے سے پہلے تم نے دو رکعت پڑھ لی ہے؟ انہوں نے کہا نہیں، فرمایا کہ مختصر سی دو رکعتیں پڑھ لو۔

حافظ ابن حجر نے ”تلخیص الجبیر“ میں فرمایا کہ مجد بن تیمیہ (علامہ ابن تیمیہ کے دادا) نے ”منتقی“ میں لکھا ہے کہ ”قبل ان تجئی“ جمعہ کی سنتِ قبلیہ پر دلیل ہے، یعنی آپ کا یہ فرمانا کہ ”آنے سے پہلے پڑھ چکے ہو یا نہیں؟“ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کا سوال تحیۃ المسجد کے بارے میں نہیں تھا، کیوں کہ تحیۃ المسجد مسجد میں آنے سے پہلے نہیں پڑھی جاتی، اس صورت میں ”قبل ان تجئی“ کا سوال بے محل ہوتا، پس ضروری ہے کہ یہ سنتِ جمعہ ہو، مگر پھر انہوں نے حافظ ابوالحجاج مزی کا قول نقل کیا کہ روایت میں ”قبل ان تجئی“ کسی راوی کی تصحیف ہے، یہ لفظ درحقیقت ”قبل ان تجلس“ ہے، اس توجیہ کی صورت میں یہ نماز تحیۃ المسجد قرار پائے گی۔

حضرت محدث کبیر فرماتے ہیں کہ تصحیف کا دعویٰ محض بے دلیل ہے، اسی لئے مجد بن تیمیہ نے اس پر کوئی التفات نہیں کیا، اور حافظ ابن حجر نے بھی صرف نقل کر دیا ہے، مزید اس سے کوئی اعتناء نہیں کیا۔

خاکسار راقم السطور کہتا ہے کہ ”معارف السنن“ میں مولانا محمد یوسف بنوری نے علامہ انور شاہ کشمیری کا قول نقل کیا ہے کہ حافظ ابوالحجاج المزی کا دعویٔ تصحیف کیوں کر درست تسلیم کر لیا جائے؟ جب کہ ٹھیک اسی حدیث کے مطابق امام اوزاعی کا مسلک ہے، انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر گھر میں نماز پڑھ کر مسجد میں آیا ہے تو اگر امام خطبہ دے رہا تھا تو نہ پڑھے، اگر گھر سے پڑھ کر نہیں آیا ہے، تو اگرچہ امام خطبہ دے رہا ہو، مگر پڑھ لے۔ امام اوزاعی کا یہ قول حافظ نے ”فتح الباری“ ۲/۳۴۰ میں نقل کیا ہے۔ (ص۔ ۵۲۱)

شاہ صاحب مزید فرماتے ہیں کہ امام بخاری کے ”رسالۃ جزء القرأۃ“ (ص ۳۷ مطبوعہ مطبع محمدیہ لاہور) میں سلیک کے واقعہ کے متعلق حضرت جابر کی حدیث کے بعد ہے کہ ”**وکان جابر یعجبہ اذا جاء یوم الجمعة ان یصلیها فی المسجد**“ جمعہ کے روز حضرت جابر مسجد ہی کے اندر ان دونوں رکعتوں کو پڑھنا پسند کرتے تھے، ان الفاظ کے اشارے سے پتہ چلتا ہے کہ گو کہ حضرت جابر گھر میں دو رکعتیں پڑھ چکے ہوتے تھے تاہم مسجد میں آکر پڑھنے کو پسند کرتے تھے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحیۃ المسجد نہیں ہے، بلکہ دو رکعت سنت ہے، اور ابن ماجہ کی حدیث میں ”**ان تجئی**“ کا لفظ صحیح ہے، اس میں تصحیف نہیں ہوئی ہے، گو کہ مجموعی اعتبار سے حضرت جابر کا عمل مسلکِ احناف کے خلاف ہے مگر بہرحال اس سے اس بات کا ثبوت حاصل ہوتا ہے کہ تصحیف کا دعوی صحیح نہیں ہے۔

مولانا بنوری فرماتے ہیں کہ اس مقصد پر مزید روشنی حضرت امام احمد کی مسند میں آئے ہوئے الفاظ سے پڑتی ہے، اس میں ہے کہ ”**ان صلی فی بیتہ یعجبہ اذا دخل ان یصلیهما**“ گھر میں اگر دو رکعتیں پڑھ چکے ہوتے، تو بھی مسجد میں داخل ہونے کے بعد انہیں پڑھ لینا ان کو پسند تھا۔ اس کی تائید ”کنز العمال“ ۶۱/۴ کی ایک روایت سے ہوتی ہے، جو ابن ابی شیبہ سے منقول ہے۔ ”**جاء سلیک غطفانی والنبی ﷺ یخطب ولم یکن صلی الرکعتین فامرہ النبی ﷺ ان یصلی رکعتین یتجوز فیهما**“ حضرت سلیک غطفانی اس وقت مسجد میں آئے جب رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے، اور انہوں نے دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں، تو آپ نے حکم دیا کہ مختصر سی دو رکعتیں پڑھ لیں۔ بہرحال ان روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ دو رکعتیں تحیۃ المسجد نہ تھیں، جمعہ کی سنت تھیں، اور تصحیف کا قول صحیح نہیں ہے، حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ نے بھی تصحیف کے دعوی کو قابل اعتناء نہیں سمجھا ہے، اسی لئے وہ ”فتح الباری“ ۳۴۰/۲ میں ”**قبل ان تجئی**“ کی تاویل کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت جہاں تم آچکے ہو، یہاں آنے سے پہلے تم دو رکعتیں پڑھ چکے ہو؟ اور اس استفہام کا فائدہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مسجد کے پچھلے گوشے میں وہ پڑھ چکے ہوں، اور اب خطبہ سننے کے لئے آگے بڑھ آئے ہوں، اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے کہ ”**اصلیت**

الرکعتین ” کیا تم نے وہ دو رکعتیں پڑھ لیں؟ اس میں ”الف لام“ عہد کا ہے، اور یہاں بجز تحیۃ المسجد کے کوئی اور نماز معہودِ قریب نہیں ہے، اس لئے وہی مراد ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ محض تاویل ہے، روایت کے الفاظ اس کا ساتھ نہیں دیتے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے تو انہیں مسجد میں داخل ہوتے ہی دیکھ لیا تھا، آپ کو تو یہ معلوم ہی ہو گیا تھا کہ بیٹھنے یا اس مخصوص جگہ آنے سے پہلے انہوں نے دو رکعتیں نہیں پڑھی ہیں، پس یہ سوال ہی بے معنی ہوا جاتا ہے، اور اگر آپ کا سوال مسجد میں آنے سے پہلے کے متعلق ہو تو البتہ بر محل ہے۔ (معارف السنن ۴/۳۷۲-۳۷۳)

(۶) امام زیلعی اور حافظ ابن حجر نے ایک اور حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے حوالے سے لکھی ہے۔ ”**کان النبی ﷺ یرکع قبل الجمعة اربعاً لا یفصل شئی منهن**“ اس کے بارے میں حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کی سند بے حد کمزور ہے۔

پس یہ چھ حدیثیں ہیں، ان میں بعض صحیح ہیں، بعض حسن ہیں، اور بعض ضعیف ہیں، اور بہت زیادہ ضعیف آخری حدیث ہے، اور اگر مان لیا جائے کہ سب ضعیف ہیں، تب بھی کیا ایک کو دوسرے سے قوت نہ حاصل ہوگی؟ اور ان احادیث کے مجموعہ سے ان کا حاصل مضمون درجہ حسن تک نہ پہونچے گا؟ جب کہ شیخ البانی نے حدیث کی تحسین کا یہ طریقہ متعدد جگہوں پر برتا ہے، چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

(۱) ایک ضعیف حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں کہ چونکہ اس کے لئے شاہد ہے، اس لئے ”حسن لغیرہ“ ہے۔ (صحیحہ ۳/۶۷)

(۲) ایک جگہ لکھتے ہیں کہ یہ سب روایات ضعیف ہیں، لیکن ایک کو دوسرے سے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ (۱/۴۲)

(۳) **وجملة القول ان الحديث بهذه الطريق صحيح**۔ (۲/۱۶)

(۴) **وبالجملة فالحديث بهذا الطريق والشواهد يرتقى الٰى درجة الصحة**۔ (۲/۳۹)

(۵) **الكديمى متهم لكنه قد توبع فالحديث حسن ان شاء الله**۔ (۵/۱۷۱)

(۶) حاصل کلام یہ ہے کہ یہ اسناد ضعیف ہے، لیکن بہت ضعیف نہیں ہے۔ پس حدیث ابوامامہ کے لئے شاہد بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اس لئے درجۂ حسن تک پہونچ جاتی ہے۔ (۱۵۱/۳)

(۷) ایک روایت کے بارے میں ''صحیحہ'' میں کہا ہے کہ مرسل ہے، لیکن اس کے لئے ایک شاہد ہے جو موصول ہے، اس سے اس کی تقویت ہوتی ہے، پھر اس شاہد کو ذکر کیا ہے، اس کی سند میں عبداللہ العمری ہیں، جو کہ ضعفِ حافظہ میں معروف ہیں، اس پر البانی نے لکھا کہ اس جیسی روایت شاہد بن سکتی ہے، اس لئے کہ راوی کا ضعف ان کی ذات میں کسی تہمت کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ قوتِ حفظ میں خرابی کی وجہ سے ہے، یہ ضعف ہلکا ہے، پس زہری کے مرسل کے لئے شاہد قوی ہے، اور اس کی وجہ سے یہ حدیث صحیح قرار پائے گی، جیسا کہ علم حدیث کے قواعد کا اقتضا ہے (لیکن اس شرط کے ساتھ کہ علامہ البانی کے نظریئے اور خواہش کے مطابق ہو، ورنہ اس کے صحیح ہونے کا امکان نہیں ہے)

(۸) **وبالجملة فالحديث بهذه المتابعات جيد۔ (۲۵۳/۵)**

(۹) آداب الزفاف میں صحیح مسلم کی ایک روایت ذکر کی ہے، اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے، پھر اس کے لئے شواہد ذکر کر کے لکھا ہے کہ ان شواہد کی وجہ سے حدیث ''صحیح'' ہے، یا کم از کم ''حسن'' ہے۔ (۶۳)

(۱۰) آداب الزفاف میں ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ مانا کہ حدیث کی سند ضعیف ہے، لیکن اس کا ضعف زیادہ نہیں ہے، اس جیسے ضعف کا تدارک دوسرے طریق سے آنے، یا کسی شاہد کی وجہ سے ہو جاتا ہے، جیسا کہ اصولِ حدیث میں معروف ہے۔

(۱۱) صحیحہ میں فرماتے ہیں کہ ''شریک سئی الحفظ ہیں'' اور ان کے متابع قیس بھی ایسے ہی ہیں، لیکن دونوں کے مل جانے کی وجہ سے حدیث ''حسن'' ہے، بلکہ ''صحیح لغیرہ'' ہے، کیوں کہ وہ دوسرے طرق سے بھی وارد ہے۔ (۱۶۴/۵)

(۱۲) صحیحہ میں لکھتے ہیں کہ حدیث کی سند گو کہ ضعیف ہو، لیکن سند کا ضعف فی نفسہ مضمون حدیث کے ضعف یا اس کے عدم ثبوت پر دلیل نہیں ہوتا، کیوں کہ ممکن ہے کہ اس کے واسطے کوئی

اسناد حسن یا اسناد صحیح موجود ہو، یا یہ کہ اس کے لئے دوسرے شواہد موجود ہوں، جن کے مجموعے سے حدیث کا ثبوت ہوتا ہو۔ اور واقعہ یہ ہے کہ یہ حدیث ایسی ہی ہے، کیوں کہ اس کے لئے کئی شواہد ہیں، جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی اصل ضرور ہے۔ (رقم۔۴۰۱)

ان کے الفاظ یہ ہیں۔ ”**والحدیث ان کان اسناده ضعیفاً فانه لا یدل علی ضعفه وعدم ثبوته فی نفسه لاحتمال ان له اسناداً حسناً اوصحیحاًاو ان له شواهد یدل مجموعها علی ثبوته ،والواقع ان هذاالحدیث کذالک فان له شواهد تدل ان له اصلاً**“۔

راقم السطور عرض کرتا ہے کہ شیخ البانی نے یہ اصول بہت کارآمد اور صحیح بتایا ہے، مگر جہاں ان کی خواہش کے خلاف اس اصول سے کام لیا جاسکتا ہے، وہاں انہوں نے اسے یکسر فراموش کردیا ہے، بالخصوص احناف کے مقابلے میں تو شاید انہیں کہیں یہ اصول یاد ہی نہیں آیا۔

(۱۳) **وجملة القول ان الحدیث بمجموع طریقیه وهذا الشاهد صحیح بلاریب**۔ (رقم۔۳۸۱)

(۱۴) صحیحہ میں ایک حدیث کو اس کے شواہد سمیت ذکر کیا، اور ہر ایک کو ضعیف قرار دیا، پھر کہا ”**وجملة القول ان الحدیث بمجموع طریق عمرو وطریق ابی سعید یرتقی الی درجة الحسن لغیره علی اقل الاحوال.**

(۱۵) آداب زفاف میں ایک حدیث ذکر کر کے ضعف کی طرف اشارہ کیا، پھر ارشاد ہوا کہ ”لیکن پہلے طریق کے متن کے دو شاہد ہیں، جن کو امام ہیثمی نے ذکر کیا ہے، اسی لئے میں نے اسے حسن قرار دیا ہے“۔ (۳۸)

(۱۶) صحیحہ میں لکھتے ہیں کہ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد طریق سے ان صحابہ کرام سے، جن کا ہم نے تذکرہ کیا، مروی ہے۔ اگرچہ انفراداً کوئی ضعف سے خالی نہیں ہے، لیکن بعض کا ضعف زیادہ شدید نہیں ہے، (معلوم ہوا کہ بعض کا ضعف شدید ہے) [۲] اسی لئے میرا خیال ہے کہ یہ حدیث مجموعی لحاظ سے کم از کم حسن کے درجے تک پہونچ جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ البانی نے ضعیف شواہد اور متابعات کی وجہ سے بکثرت روایات کو حسن

قرار دیا ہے، کہاں تک نقل کیا جائے، پڑھنے والے تو اتنے ہی سے اکتا رہے ہوں گے، حالانکہ یہ بہت کم ہے، اس سلسلے میں ان کے تصرفات عجیب وغریب ہیں، ''صحیحہ'' میں کسی حدیث کو ثابت کرتے ہیں، پھر ''ضعیفہ'' میں اسی کو توڑ دیتے ہیں، صحیحہ میں جن قواعد کی رعایت کرتے ہیں، ضعیفہ میں انہیں کو بے وزن اور مہمل کر دیتے ہیں۔

ایسے تناقضات بکثرت واقع ہوئے ہیں، اور اس وجہ سے واقع ہوئے ہیں کہ وہ تصحیح و تضعیف کی بنیاد اپنے نظریہ اور اپنی خواہش کو قرار دیتے ہیں، اگر کسی حدیث کو وہ صحیح قرار دینے کا ارادہ کر لیتے ہیں، تاکہ ائمہ اجتہاد سے انحراف کر سکیں، اور ماہر فن محدثین سے اپنی راہ الگ کریں، تو کوئی قاعدہ استعمال کر لیتے ہیں، اور جب کسی حدیث کو ضعیف قرار دینا چاہتے ہیں تو اسے پیٹھ پیچھے ڈال دیتے ہیں۔

اس کی ایک واضح مثال جمعہ کی سنت کا مسئلہ ہے، وہ اس کا انکار تو کر نہیں سکتے کہ اس باب میں متعدد احادیث وارد ہیں، مجبوراً اعتراف تو کرتے ہیں مگر یہ کہہ کر رد کر دیتے ہیں کہ ان میں سے بعض، بعض سے زیادہ ضعیف ہیں، اور اپنا عمل فراموش کر جاتے ہیں، کتنی ایسی احادیث جو ایک دوسرے سے بڑھ کر ضعیف ہیں، لیکن جب ان کی خواہش کے موافق ہوئیں تو انہیں صحیح یا حسن قرار دے دیا، مثالیں گزر چکی ہیں۔ (غیر مقلدیت کا انجام یہی اتباعِ اہواء ہے)

اس باب میں موقوف روایات اور آثارِ صحابہ بھی ہیں، لیکن شیخ البانی نے انہیں سرے سے نظر انداز کر دیا، گویا وہ وارد ہی نہیں ہوئے ہیں، حالانکہ ان سندوں کی صحت میں کلام بھی نہیں ہے۔ یہ آثار صحابہ بھی جمعہ سے پہلے سنت کے دلائل ہیں، لیکن البانی نے ان سے اعراض اور تجاہل اختیار کیا، کیوں کہ وہ ان کی خواہش کے مطابق نہیں ہیں۔

آثار صحابہ:

(۱) ابوعبدالرحمان سلمی کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہمیں جمعہ کے پہلے چار رکعت اور جمعہ کے بعد چار رکعت پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ (مصنف عبدالرزاق ۳/۲۴۷)

(۲) حضرت قتادہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود جمعہ کے پہلے رکعت اور جمعہ کے بعد چار رکعت پڑھا کرتے تھے۔ (عبدالرزاق ۳/۲۴۷)

(۳) ابن ابی شیبہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ عمل ایک اور طریق سے نقل کیا ہے۔

(۴) ابن ابی شیبہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ جمعہ کے دن سویرے مسجد میں پہونچتے تھے، اور امام کے آنے سے پہلے لمبی نماز پڑھتے تھے۔

(۵) حضرت عمر بن عبدالعزیز کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ جمعہ کے پہلے دس رکعت پڑھتے تھے

(۶) عبدالرزاق نے حضرت عطاء بن ابی رباح کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ جمعہ کے پہلے بارہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔

(۷) ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے کہ لوگ جمعہ سے پہلے چار رکعت پڑھا کرتے تھے۔

(۸) حضرت طاؤس جمعہ کے دن گھر میں دو رکعت پڑھ کر ہی مسجد آتے تھے۔

(۹) حضرت ابومجلز کے بارے میں بھی اسی طرح کا عمل مروی ہے۔

(۱۰) ابن سعد نے ام المومنین حضرت صفیہ بنت حیی رضی اللہ عنہا کے متعلق نقل کیا ہے کہ انہوں نے جمعہ کے پہلے چار رکعت پڑھی۔ اسے حافظ ابن حجر نے ''درایہ'' میں بیان کیا ہے۔

یہ آثار صحابہ وتابعین ہیں، جن سے صاف پتہ چلتا ہے، دور صحابہ وتابعین میں جمعہ سے پہلے سنت پڑھنے کا عام رواج تھا۔ ابراہیم نخعی کا قول عام عمل کو بتلاتا ہے، لیکن شیخ البانی نے ان سب سے آنکھیں بند کر لی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جمعہ کی سنتِ قُبلیہ توارثاً اور تعاملاً منقول ہے، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ احادیث کے مختلف مجموعوں میں ائمہ حدیث نے جمعہ کی سنت قُبلیہ کے مستقل ابواب قائم کئے ہیں۔ مثلاً مصنف عبدالرزاق (المتوفی ۲۱۱ھ) میں ''**باب الصلوٰة قبل الجمعة وبعدها**''۔ مصنف ابن ابی شیبہ (المتوفی ۲۳۵ھ) میں ''**الصلوٰة قبل الجمعه**''۔ بخاری (المتوفی ۲۵۶ھ) میں ''**الصلوٰة بعد الجمعه وقبلها**''۔ اور ترمذی (المتوفی ۲۷۹ھ) میں ''**الصلاة قبل الجمعه وبعدها**'' کے عنوان سے ابواب ہیں۔

ان ائمہ حدیث نے جو ابواب قائم کئے ہیں یہ دلیل ہے اس بات کی کہ جمعہ سے پہلے کی سنت کا ثبوت ہے، مگر شیخ البانی انہیں دیکھتے ہوئے آنکھیں بند کر لیتے ہیں، حالانکہ معمولی عقل وہوش کا آدمی بھی جان سکتا ہے کہ ان ائمہ محدثین کے دور میں سنتِ جمعہ کا عام دستور تھا اور اگر اس

کو وہ غلط سمجھتے تو اس کی تردید کرتے، تائیدی ابواب وروایات ذکر نہ کرتے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اس تفصیل کے بعد میں کہتا ہوں کہ اگر شیخ البانی کا یہ دعوی سچا ہے کہ انہوں نے تقلید کا جوا اپنی گردن سے نکال دیا ہے، اور واقعی حدیثِ رسول کو اپنے اجتہاد سے سمجھتے اور پرکھتے ہیں، تو انہیں صحیح احادیث میں ایسی باتیں مل جائیں گی جن سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص مسجد میں جمعہ سے پہلے اور امام کے آنے سے قبل پہونچے تو اسے نماز پڑھنی مسنون ومشروع ہے، مگر کچھ علما نے ان نمازوں کو مطلق نفل قرار دیا ہے، جمعہ سے ان کا تعلق نہیں مانتے، شیخ البانی درحقیقت انہیں کے مقلدِ جامد ہیں، اسی تقلیدِ جامد کی وجہ سے ان روایات سے صرف نظر کرتے ہیں[۳]

نماز جمعہ سے پہلے نماز کی ترغیب میں متعدد احادیث وارد ہیں، حضرت مولانا نے سات احادیث کی طرف اشارے کئے ہیں، ہم ان میں سے بخاری شریف کی روایت پوری نقل کئے دیتے ہیں، اور باقی روایات کے اشارے جس قدر حضرت مولانا نے کئے ہیں انہیں پر اکتفا کرتے ہیں، اہل علم کی نگاہ سے یہ روایات مخفی نہیں ہیں۔

(۱) **عن سلمان الفارسی قال: قال النبی ﷺ: لا یغتسل رجل یوم الجمعة ویتطهر ما استطاع من طهر ویدهن من دهنه او یمس من طیب بیته ثم یخرج فلا یفرق بین اثنین ثم یصلی ما کتب له ثم ینصت اذا تکلم الامام الا غفر له ما بینه وما بین الجمة الاخریٰ۔** (بخاری ۱/۱۲۱)

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر کوئی آدمی جمعہ کے دن غسل کرے اور اپنی وسعت بھر طہارت ونظافت حاصل کرے، تیل اور خوشبو لگائے، پھر جامع مسجد میں داخل ہو، اور کسی دو شخص کے درمیان گھس کر تفریق نہ کرے، پھر جتنا مقدور ہو نماز پڑھے، پھر جب امام خطبہ شروع کرے تو خاموش رہے، تو ضرور ہے کہ اس جمعہ اور دوسرے جمعہ تک کی اس کی خطائیں بخش دی جائیں۔

(۲) امام احمد نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے اس مضمون کی روایت ذکر کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں۔ ”**ثم یرکع ما قضی له**“۔

(۳) ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے میں "**فیر کع ان بداله**" ہے۔

(۴) حضرت ابوایوب ابوسعید رضی اللہ عنہما سے بھی مسند احمد میں اسی طرح روایت ہے۔

(۵) مسند احمد میں نبیشہ الہذلی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہ الفاظ ہیں "**فان لم یجد الامام خرج صلی ما بداله**"۔

(۶) امام بغوی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے، اس کے الفاظ ہیں۔ "**فصلی ما قدر له ثم ینصت**"۔

(۷) امام بغوی ہی نے حضرت ابوسعید اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ "**ثم یرکع ما شاء ان یرکع وانصت اذا خرج الامام**"۔

حضرت محدث کبیر فرماتے ہیں کہ ان سب روایتوں میں رسول اللہ ﷺ نے جمعہ سے پہلے نماز پڑھنے کی ترغیب دی ہے، ہاں یہ ہے کہ آپ نے واجب نہیں فرمایا، اور رکعتوں کی تعداد متعین نہیں کی۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ بخاری شریف کی مفصل روایت پر غور کیجئے، اس میں کئی چیزیں جمعہ کے ذیل میں بیان کی گئی ہیں، مثلاً غسل کرنا، پاکی حاصل کرنا، تیل لگانا، خوشبو استعمال کرنا، مسجد میں دو قریب بیٹھے ہوئے مصلیوں کے درمیان نہ گھسنا، گردن نہ پھلانگنا، نماز پڑھنا، پھر امام کے خطبے کے وقت خاموش رہنا، ان میں سے ہر چیز کا تعلق جمعہ کی نماز سے ہے، کچھ واجب ہے، کچھ مسنون ہے، کچھ مستحب ہے، لیکن ہے سب کا ربط جمعہ کی نماز ہی سے، لیکن اس سے ربط و تعلق نہیں (بقول شیخ البانی) تو صرف ان نمازوں کا نہیں جو مسجد میں جا کر امام کے آنے سے پہلے پڑھی گئی ہیں، بس وہ مطلق نفل ہیں، جمعہ کے ساتھ ان کی خصوصیت نہیں ہے۔ یاللعجب

اس تفصیل سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ عموماً فقہا و محدثین نے جمعہ کی نماز سے پہلے جو سنت کا ذکر کیا ہے، اگرچہ سند کے اعتبار سے کوئی مضبوط روایت خاص سنتِ راتبہ کے عنوان سے ان کے سامنے نہیں ہے لیکن وہ ارشاداتِ رسول کی روح کو سمجھتے ہیں، وہ صرف ظواہر پرست نہیں ہیں، انہیں ایمانی فراست حاصل ہے، جس کی روشنی میں وہ صحیح فیصلہ کرتے ہیں، اور جن لوگوں نے اس کے خلاف اصرار کیا وہ شذوذ میں جا پڑے۔

(۹) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق ہیثم بن حنش بیان کرتے ہیں کہ۔

” کنا عند عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما، فخدرت رجلہ فقال لہ رجل: اذکر احب الناس الیک، فقال: یا محمد(ﷺ) فکانما نشط من عقال“. (الاذکار للنووی بحوالہ ابن سنی)

یعنی ہم لوگ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس موجود تھے، ان کے پاؤں میں جھُن جھُنی ہوئی، ان سے کسی نے کہا کہ آپ اپنے محبوب ترین آدمی کو یاد کیجئے، انہوں نے کہا ”یا محمدؐ“ یہ کہنا تھا کہ ایسا معلوم ہوا جیسے بندھن کھل گیا ہو۔

حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ یہ حدیث شیخ البانی کو پسند نہیں آئی[۴] انہوں نے چاہا کہ اس کو ضعیف قرار دیں تو اس پر کئی اعتراض کئے، لیکن ہر اعتراض خواہش نفس کی بنیاد پر ہے۔

پہلا اعتراض یہ کیا کہ خطیب کا ارشاد ہے ”**الھیثم ھذا مجھول**“ یہ ہیثم مجہول ہیں۔ بس اتنا ہی نقل کیا، اس سے شاید یہ تأثر دینا چاہتے ہیں کہ خطیب کے علاوہ اور کسی نے ہیثم کا ذکر ہی نہیں کیا ہے، اور ان کے بارے میں بس اتنا ہی معلوم ہے کہ وہ مجہول ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ جہاں سے شیخ البانی نے خطیب بغدادی کا قول نقل کیا ہے وہ امام بخاری کی تاریخ کا حاشیہ ہے، خطیب بغدادی کا یہ قول شیخ عبدالرحمان المعلمی نے تاریخ بخاری کے حاشیہ پر نقل کیا ہے، جب ان کے سامنے یہ حاشیہ ہے تو ضروری ہے کہ انہوں نے تاریخ کا مطالعہ بھی کیا ہو، امام بخاری نے ان کا ذکر اپنی اسی کتاب میں کیا ہے، نیز ابن ابی حاتم مشہور امامِ جرح وتعدیل نے بھی اپنی کتاب میں کیا ہے، اور دونوں نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ان سے سلمی بن کہیل نے روایت کی ہے۔ اس طرح ان کے دو راوی ہوئے، ایک ابواسحاق سبیعی، جو اس حدیث کے راوی ہیں، اور دوسرے سلمی بن کہیل۔ اور جس شیخ سے دو راوی روایت بیان کریں وہ مجہول نہیں رہتا، معلوم ہوا کہ ہیثم مجہول نہیں ہیں، اور اس سلسلے میں خطیب سے سہو ہوا ہے۔

اگر البانی امانت سے کام لیتے تو پوری بات سامنے رکھ کر فیصلہ کرتے، اور شیخ معلّمی کا حوالہ دے کر خطیب کا قول نقل کرتے، لیکن اگر وہ ایسا کرتے تو جس چیز کو چھپانا چاہتے تھے وہ کھل جاتی، اور معلوم ہو جاتا کہ امام بخاری نے ان کا ذکر کیا ہے، اور وہ مجہول نہیں ہے۔

البانی اپنی تصانیف میں بار بار یہ دعویٰ دہراتے ہیں کہ وہ سنتِ صحیحہ کے داعی اور نقیب ہیں، اور وہ خود بھی اس کے متبع ہیں۔ حضرت محدث کبیر فرماتے ہیں کہ سنتِ صحیحہ کے سلسلے میں اگر یہی ان کا طرز عمل ہے اور اسی کا نام اتباع ہے تو ایسے اتباع کو دور سے سلام!

دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا کہ ہیثم سے اس روایت کو ابواسحاق سبیعی نے نقل کیا ہے، ان کے بارے میں ارشاد فرمایا ''وہ اخیر عمر میں اختلاط کا شکار ہو گئے تھے، یعنی حافظہ خراب ہو گیا تھا، اس لئے ان کی روایات محفوظ نہ رہ گئی تھیں''۔

حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ البانی کو یا تو خبر نہیں، یا خبر ہے تو جان بوجھ کر انہوں نے چھپانا چاہا ہے کہ اس حدیث کو ابواسحاق سبیعی سے اخذ کرنے والے سفیان ثوری بھی ہیں، اور سفیان ثوری ان کے ان تلامذہ میں شمار ہوتے ہیں، جنہوں نے اختلاط سے پہلے ان سے حدیثیں سنی ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں اس کی تصریح کی ہے۔ (ملاحظہ ہو، ص۶۰۳ مطبوعہ دارالکتب بیروت ۱۴۱۰ھ)

تیسرا اعتراض انہوں نے یہ کیا ہے کہ اس حدیث میں اضطراب ہے، کیوں کہ ابواسحاق اس حدیث کو کبھی ہیثم سے نقل کرتے ہیں، کبھی ابوشعبہ سے بیان کرتے ہیں، اور کبھی عبدالرحمان سے (اور چونکہ شیخ البانی انہیں مختلط قرار دے چکے ہیں، اس لئے تین مختلف اساتذہ کا نام لینے سے بآسانی دعوئ اضطراب قابل قبول ہو جاتا ہے)

حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ اضطراب کا دعوی درست نہیں ہے، کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ انہوں نے تینوں اساتذہ سے یہ حدیث سنی ہو، نہ جانے کتنی حدیثوں کو البانی اس جیسے احتمال کی بنیاد پر صحت کی سند عطا کرتے رہتے ہیں، پھر یہاں کیا استبعاد ہے؟۔

ماخذ: المآثر۔ جولائی تا دسمبر (۱۹۹۴ء)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) اشارہ ہے آیت کریمہ ''واتبع سبیل من اناب الیّ'' اور اس شخص کا اتباع کرو جو میری

طرف انابت اختیار کرے۔ (سورہ لقمان)

(۲) اور واقعہ یہی ہے، کیوں کہ پہلی حدیث جیسا کہ ابن ابی حاتم نے فرمایا ''منکر'' ہے، دوسری میں ولید ہیں، جنہیں ابن معین اور نسائی وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، تیسری میں ایک کذاب ہے، دوسرا ہالک ہے، اور حدیث بہت کمزور ہے، اور اس میں ایک واضع حدیث بھی ہے، جس کو ابن منذر نے جھوٹا قرار دیا ہے، اور اس میں ایک مجہول بھی ہے، اور چوتھی کے بارے میں امام عراقی نے فرمایا کہ ''**اسناده ضعيف**'' اور پانچویں میں ایک کمزور راوی منفرد ہے۔ (رقم ۳۴۳)

(۳) ورنہ سوچنے کی بات ہے کہ جن نمازوں کو یہ حضرات مطلق نفل قرار دیتے ہیں، انہیں رسول اللہ ﷺ نے نماز جمعہ کے ذیل میں بیان کیا ہے، ان کی ترغیب دی ہے، نماز جمعہ ہی کے ضمن میں ان کے فضائل بیان کئے ہیں، پھر نماز جمعہ سے ان کا تعلق نہ ماننا، اور عام نوافل میں ان کا شمار کرنا، اگر عجیب نہیں تو دنیا میں کون سی چیز عجیب ہوگی؟ واقعی حیرت کی بات ہے کہ نماز ظہر سے پہلے اگر نماز کا ذکر ہو تو وہ ظہر کی سنت، نماز فجر سے پہلے اگر نماز کا تذکرہ ہو تو وہ فجر کی سنت، حتی کی نماز جمعہ کے بعد نماز کا تذکرہ ہو تو وہ جمعہ کی سنت ہو، لیکن اگر جمعہ کی نماز سے پہلے نماز کا تذکرہ ہو تو وہ جمعہ کی سنت نہیں، مطلق نفل بن جائے، ذرا اس پر غور فرمالیں، اگر غور کرنا جرم نہ ہو۔ (اعجاز احمد اعظمی)

(۴) یہاں قلم پر بے ساختہ یہ بات آرہی ہے کہ غلو ہر چیز کا گمراہ کن ہوتا ہے، اہل نجد کو توحید میں غلو ہے، اور وہم کی حد تک غلو ہے، انہیں جب کوئی ایسی حدیث یا کسی عالم وبزرگ کا کوئی ایسا قول یا عمل نظر آتا ہے، جسے وہ اپنے مزعومہ توحید کے خلاف سمجھتے ہیں، تو اس حدیث کو کمزور کرنے اور عالم وبزرگ کو گمراہ قرار دینے کے درپے ہوجاتے ہیں، حدیث مذکورہ بالا میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے زبان مبارک سے ''یا محمد'' کا لفظ ادا ہوا تو، توحید میں غلو کرنے والوں کی پیشانی پر بل پڑ گیا، یہی حال توسل بالنبی ﷺ کی حدیثوں سے بھی ان کا ہوتا ہے۔

البانی شذوذہ واخطاؤہ

از۔ افادات حضرت محدث کبیر علیہ الرحمہ

اختلاف العلماء

تمہید:

خاکسار راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ دینی احکام جو قیامت تک آنے والی نسل انسانی کے تمام واقعات وحوادث کو محیط ہیں، جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں، ان کا ثبوت قرآن کریم سے ہوتا ہے، یا سنتِ رسول اللہ ﷺ سے، یا اجماعِ امت سے۔ اور اگر تینوں میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہو تو قیاس سے، جو بہر حال انہیں تینوں اصولوں کی بنیاد پر کیا جائے گا۔ ثبوت کے اعتبار سے ان دلائل میں فرقِ مراتب ہے، قرآن کریم کا حرف حرف قطعی الثبوت ہے، کسی کلمہ اور حرف کے بارے میں اس شبہہ کی گنجائش نہیں ہے کہ شاید یہ خدا کی طرف سے نہ ہو، اس میں تحریف وترمیم ہوگئی ہو، اسی طرح بہت سی سنتیں ہیں، یعنی رسول اللہ ﷺ کے اقوال واعمال اور آپ کے طریقے بطور تواتر اور تعامل کے ثابت ہیں، جن میں شبہہ کی ادنیٰ گنجائش نہیں ہے۔ دوسرے درجہ میں وہ حدیثیں ہیں جو ''خبر واحد'' کہلاتی ہیں، ان کے ثبوت کے لئے رسول اللہ ﷺ تک راویوں کا ایک سلسلہ ہے، انہیں راویوں کے مستند ہونے کے لحاظ سے احادیث میں صحت وحسن اور ضعف وغیرہ کی صفات پیدا ہوتی ہیں۔ اخبارِ آحاد میں چوں کہ وہ عموم واشتہار نہیں ہوتا جس سے انہیں قطعیت کا درجہ حاصل ہو، اس لئے ان کا درجہ ثبوت کے لحاظ سے قرآن کے بعد ہے، اجماع کا درجہ اس کے بعد ہے، اور قیاس تو بالکل آخری چیز ہے، اور اس کا لحاظ اس وقت ہوتا ہے جب ان تینوں میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ یہ گفتگو تو ثبوت کے لحاظ سے ہوئی، پھر کسی حکم کو ان چاروں دلائل میں سے کسی ایک سے ثابت کرنے کے لئے الفاظ کے مفہوم ومعانی اور ان کے لوازم

وملزومات کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، اور لغت میں اس کی اصل وضع کیا ہے؟ اس کا لحاظ کرنا ہوتا ہے، اس اعتبار سے دیکھا جائے تو بہت سے الفاظ کے معانی قطعی طور پر متعین ہوتے ہیں، بعض الفاظ کے معانی میں اشتباہ ہوتا ہے۔ اول الذکر ''قطعی الدلالت'' ہوتے ہیں، اور دوسرے کی دلالت اپنے معنی پر قطعیت کے ساتھ نہیں ہوتی، اس لئے انہیں اصطلاح میں ''ظنی الدلالت'' کہتے ہیں۔ پھر جو مسائل قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت دلائل سے ثابت ہوں، ان میں تو کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ ان کا اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے ہونا بالکل ایسا ہی یقینی ہے جیسا کہ دن میں سورج کا نکلا ہوا ہونا، لیکن جو احکام ومسائل دلائل قطعیہ کے علاوہ دوسرے دلائل سے ثابت ہوتے ہیں، خواہ ظنی الثبوت ہوں، یا ظنی الدلالت ہوں، تو چوں کہ ان میں انسانی غور وفکر اور انسانی کاوش کسی نہ کسی درجہ میں دخل پا جاتی ہے، مثلاً ایک لفظ قرآن میں آیا ہے، جس کے معانی لغت کے اعتبار سے مثلاً دو ہیں، اور ہر معنی کے لحاظ سے الگ حکم ثابت ہوتا ہے، اور اس جگہ دونوں معنی لینے کی گنجائش بھی موجود ہے، تو لامحالہ ایک عالم غور وفکر اور چھان بین کر کے اس کا ایک معنی متعین کرے گا، خواہ اس کا ذریعہ احادیث کی طرف رجوع کرنا ہو یا خود قرآن کے سیاق وسباق پر نظر کرنا ہو۔ اور یہ طے شدہ امر ہے کہ جہاں انسانی عقل کا دخل ہوگا، تو چوں کہ عقلیں اور قویٰ ادراکیہ متفاوت ہوتے ہیں، اس لئے وہاں اختلاف ضرور ہوگا، یہیں سے مسائل شرعیہ میں رایوں کا اختلاف شروع ہوتا ہے، اور ایسا ہونا فطری امر ہے۔

ایک طرف یہ ہے اور دوسری طرف دیکھئے تو قرآن وحدیث میں اختلاف کی سخت مذمت وارد ہے، اس سے منع کیا گیا ہے، اور اختلاف کرنے والوں کو عذابِ عظیم کی دھمکی دی گئی ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہر اختلاف برا ہے؟ اگر ہر اختلاف برا ہے تو کیا یہ تمام علمائے امت جو باہم دگر مسائل شرعیہ میں اختلاف کرتے رہتے ہیں، سب گنہ گار اور اللہ کے نافرمان ہیں؟ عام علمائے امت کے نزدیک تو یہ طے شدہ اور مسلم امر ہے کہ ہر اختلاف مذموم نہیں ہے، جو مسائل دلائل قطعیہ سے ثابت نہیں ہیں، ان میں اختلاف ہوا ہے، اور اسے مذموم نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ اگر کوئی شخص ایسے مسائل کو اپنا موضوع بنا کر انہیں حق وباطل کا معیار بنا دے، اور انہیں کی بنیاد پر الگ ٹولی بانٹ کر ان سے اختلاف کرنے والوں کو گمراہ اور منحرف قرار دینے لگ جائے، تو

البتہ یہ رویہ سخت مذموم اور حرام ہے، جو فطری اختلاف تھا وہ برا نہ تھا، لیکن اس فطری اختلاف کی حدود سے پھلانگ کر جو ارادی اور عنادی اختلاف پیدا کیا گیا، اس کے معصیت ہونے میں شبہہ نہیں۔

بعض لوگ اختلاف کی ان حدود کو نظر انداز کر کے ایک طرف سے اختلاف کو مذموم کہنے لگتے ہیں، اور اس سلسلہ میں وہ آیتیں پیش کرتے ہیں جن کا تعلق یا تو ایسے اختلاف سے ہے جو قطعی اور یقینی اور ایمانی اور اعتقادی امور میں کیا جاتا ہے، یا ان کا تعلق ارادی مخالفت سے ہے، جس کا اوپر ذکر کیا گیا، اور حدود کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے نہ جانے کتنی قیامتیں کھڑی ہوئی ہیں۔

اس نظریہ کے لوگ کچھ ایسا خیال رکھتے ہیں کہ جن لوگوں کے درمیان مسائل شرعیہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے قرآن وسنت سے اعراض کیا ہے، ان کے خیال میں قرآن وسنت نقطۂ اتحاد ہے، اس کی طرف رجوع کرنے سے تمام اختلافات مٹ جائیں گے۔

یہ نظریہ بظاہر بہت خوش نما معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی حقیقت وہ نہیں ہے جو بظاہر معلوم ہوتی ہے، اس نظریہ کے حامل بہت سے اہل علم ہوئے ہیں، مگر نہایت شد ومد سے اس کو اٹھانے والے، اور ایک خاص طریقہ سے اس پر اصرار کرنے والے چند ہی ہیں، جن میں گزشتہ ادوار میں علامہ ابن حزم اندلسی (۴۵۶ھ) خاص خصوصیت رکھتے ہیں، اور زمانہ حال میں شیخ ناصر الدین البانی اس کے زبردست جارح ترجمان اور داعی ہیں۔

حضرت محدث کبیر لکھتے ہیں کہ شیخ ناصر الدین البانی نے اپنی کتاب ''الاحادیث الضعیفہ'' میں ابن حزم کا ایک قول نقل کیا اور اس کو تسلیم کیا ہے کہ ''**انما الفرض علینا اتباع ماجاء به القرآن عن الله تعالیٰ الذی شرع لنا دین الاسلام وماصح عن رسول الله ﷺ الذی امره الله تعالیٰ ببیان الدین**'' (الاحادیث الضعیفہ ج۱۔ص۶۳)

ہمارا فرض ہے کہ جو کچھ قرآن میں اللہ تعالیٰ (جس نے ہمارے لئے دین اسلام کو مشروع فرمایا) نے نازل فرمایا، اور جو کچھ رسول اللہ ﷺ (جن کو اللہ تعالیٰ نے دین کی توضیح

وتشریح پر مامور فرمایا) سے صحت کے ساتھ ثابت ہے، بس اسی پر عمل کریں۔

اور یہ بھی نقل کیا کہ ”**قد نهى الله تعالىٰ عن التفرق والاختلاف بقوله تعالىٰ ”ولا تنازعوا“ فمن المحال ان يامر رسول الله ﷺ باتباع كل قائل من الصحابة وفيهم من يحلل الشئى وغيره يحرمه**“.

اللہ تعالیٰ نے تفرق واختلاف سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہے ”ولاتنازعوا“ (آپس میں نزاع مت کرو) تو یہ محال ہے کہ رسول اللہ ﷺ تمام صحابہ کے اقوال کی پیروی کا حکم دیں، کیوں کہ ایسا بھی ہے کہ ایک صحابی اگر کسی چیز کو حلال کہتا ہے تو دوسرا اسی کو حرام کہتا ہے، (لہٰذا ہر ایک کے اتباع کا حکم کیوں کر دیا جاسکتا ہے)

اس نقل وحکایت سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام کی پیروی میں تفرق اور اختلاف لازم آئے گا، اور قرآن وسنت کی پیروی کرنے سے اختلاف کا خاتمہ ہوجائے گا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اتباعِ سنت کی ہانک اور پکار لگانے میں علامہ ابن حزم اور شیخ البانی دونوں ایک ہی گھوڑے پر سوار ہیں، اور دونوں ایک ہی بات پر اصرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تفرق واختلاف سے منع فرمایا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب یہ اس کے داعی ہیں تو ضرور ہے کہ تمام مسائل واحکام میں کم از کم یہ دونوں کتاب وسنت ہی طرف رجوع کرتے ہوں، اور ان میں اقوال رجال کا دخل نہ قبول کرتے ہوں، چنانچہ وہ اس کے مدعی بھی ہیں، تو اس کا کھلا ہوا تقاضہ ہے کہ کم از کم ان دونوں میں تفرق واختلاف نہ ہو، کیوں کہ انہیں کا دعویٰ ہے کہ کتاب وسنت کی جانب رجوع کرنے سے اختلاف مٹ جاتا ہے، مگر افسوس بھی ہے اور حیرت بھی کہ باوجود رجوع الی الکتاب والسنۃ کے خود انہیں ہی اتفاق کا سراغ نہ مل سکا، اچھا خاصا اختلاف یہاں بھی موجود ہے، مولانا نے اس کی نشان دہی کرتے ہوئے فرمایا۔

”علامہ ابن حزم گانے بجانے اور اس کے آلات کو حلال ومباح قرار دیتے ہیں، اور البانی حرام کہتے ہیں، تو کیا یہ تحلیل وتحریم دونوں اللہ اور اس کے رسول سے ثابت ہیں، اگر اس کا جواب اثبات میں ہے، تو اس سے بدتر کون سا اختلاف ہوگا“؟ اور اس صورت میں علامہ ابن حزم کی اس بات کا کیا ہوگا کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اس میں اختلاف نہیں ہوسکتا،

چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے (ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً) اگر یہ غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو اس میں بہت زیادہ اختلاف پاتے۔

اسی طرح ایک مشہور نزاعی مسئلہ ایک مجلس میں، یا ایک لفظ سے تین طلاق دینے کا ہے، ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ یہ تین طلاق تین ہی پڑتی ہیں، اگرچہ بعض ائمہ اسے معصیت قرار دیتے ہیں، مگر وقوع کو بہرحال تسلیم کرتے ہیں، اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ یہ تین طلاق تین نہیں ایک بن جائیں گی۔ اس مسئلہ میں جب علامہ ابن حزم نے کتاب وسنت کی طرف رجوع کیا، تو انہیں نصوص ائمہ اربعہ کے مطابق ہی ملیں، مگر شیخ البانی کتاب وسنت پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ پاتے ہیں کہ تین طلاقیں، تین نہیں ایک بن جائیں گی۔ علامہ ابن حزم کے نزدیک ایسی مطلقہ عورت شوہر پر تاوقتِ نکاحِ زوجِ ثانی حرام رہے گی، اور شیخ البانی اسے حلال قرار دیتے ہیں، اس سے وہ رجعت کرسکتا ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ۔

”کیا یہ تحلیل اور یہ تحریم دونوں حق تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کی جانب سے ہیں؟“

کھلی بات ہے کہ اس کا جواب قطعاً اور قطعاً نفی میں ہے، فمن این جاء الاختلاف؟ ولیس واحد منھا من عند غیر اللہ۔ تو یہ اختلاف کہاں سے آیا، جب کہ دونوں نظریئے غیر اللہ کی طرف سے نہیں ہے۔

غور کرنے کی بات ہے، جب اس تحریم کو علامہ ابن حزم اللہ اور رسول کی جانب سے سمجھتے ہیں تو یقیناً وہ مسلمانوں کے ذمہ لگائیں گے کہ اسے قبول اور اختیار کریں، اس کے خلاف کوئی دوسری بات نہیں کہہ سکتے ورنہ ان کے حق میں ”ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٰئک ھم الکافرون“ (سورہ مائدہ) اور جو اللہ کی نازل کردہ بات کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو یہی لوگ کافر ہیں“ کی وعید لازم آئے گی۔ اور جب شیخ البانی اس تحلیل واباحت کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے سمجھتے ہیں تو ان کے لئے بھی بجز اس کے کوئی چارۂ کار نہیں ہے کہ تمام مسلمانوں کو اس پر کاربند رہنے کا حکم دیں، تاکہ رسول کی مخالفت لازم نہ آئے، اور وہ مستحقِ جہنم نہ ٹھہریں، نیز وہ ”ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٰئک ھم الفاسقون“ اور جو اللہ کی نازل کردہ بات کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو یہی لوگ فاسق ہیں“ کے مصداق نہ بن

جائیں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ علامہ ابن حزم تو دنیا سے جاچکے ہیں، لیکن البانی تو ماشاء اللہ زندہ وسلامت ہیں، میں انہیں سے پوچھتا ہوں کہ اگر مذکورہ بالا بات کا کوئی جواب ہے تو اسی کو صحابہ کے اختلاف کے سلسلے میں نوٹ کرلیں، اور اسی کو علامہ ابن حزم کے اس اعتراض کا جواب بھی سمجھ لیں جو انہوں نے ''**اصحابی کالنجوم**'' والی حدیث پر وارد کیا ہے۔

پھر ایک بات اور قابل غور ہے، اگر ان کی بات مان لی جائے کہ چوں کہ صحابہ کرام آپس میں اختلاف کرتے تھے، اس لئے ان کی پیروی کا حکم رسول اللہ ﷺ نہیں دے سکتے، تو ایک اہم سوال اس کی بنیاد پر اور بھی پیدا ہوگا، ذخیرۂ روایات میں بعض حدیثیں بھی مختلف ملتی ہیں، ایک حدیث سے ایک شئی کی حلت معلوم ہوتی ہے، اور دوسری سے اس کی حرمت! چنانچہ علامہ ابن حزم کو وہ حدیث ہی ملی ہے جس کی پیروی میں وہ معازف ومزامیر کو جائز اور مباح قرار دیتے ہیں، اور شیخ البانی کے پاس بھی احادیث ہیں جن کی روشنی میں وہ انہیں حرام کہتے ہیں، تو پھر یہ کیوں نہیں کہتے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی احادیث کی اتباع کا حکم دیں، یہ محال ہے، کیوں کہ بعض احادیث ایک چیز کو حلال قرار دیتی ہیں، اور بعض اسی شئی کو حرام! آخر جو قاعدہ اختلافِ صحابہ کے باب میں ہے، وہی قاعدہ اختلافِ احادیث کے باب میں بھی ہونا چاہئے۔

شیخ البانی اپنے رسالہ ''حجۃ النبی ﷺ'' میں لکھتے ہیں ''**ننصح لکل من اراد الحج ان يدرس مناسک الحج علی ضوء الکتاب والسنة.....ولان المناسک قد وقع فيها من الخلاف (مع الاسف) ماوقع فی سائر العبادات**''.

ہم ہر اس شخص کو جو حج کرنا چاہتا ہے، نصیحت کرتے ہیں کہ مناسکِ حج کی تعلیم کتاب وسنت کی روشنی میں حاصل کرے......اور اس لئے کہ جس طرح دوسری عبادات میں اختلاف واقع ہوا ہے (افسوسناک بات یہ ہے کہ) اسی طرح مناسک حج میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ شیخ البانی کے اس ارشاد کا کیا مطلب ہے؟ کیا انہوں نے مناسک کا علم کتاب وسنت کی روشنی میں نہیں حاصل کیا ہے؟ اور آخر ان سے پہلے شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ نے بھی تو اسی روشنی میں مناسک کا علم سیکھا ہے، پھر کیا نتیجہ نکلا، یہی تو! کہ دونوں کے

درمیان اختلاف ہوا۔ (ملاحظہ ہو ’’حجۃ النبی ﷺ‘‘ ص ۹۰، ۹۸، ۱۳۳)

اسی طرح شیخ البانی نے، علامہ ابن قیم نے، اور علامہ ابن حزم نے عبادات ومعاملات کے بہت سے ابواب کا مطالعہ کتاب وسنت کی روشنی میں کیا، لیکن یہ مطالعہ انہیں آپس کے اختلاف وانتشار سے نہ بچا سکا۔ کتنے ہی مسائل میں ان سب کا باہم اختلاف ہے، مثلاً ایک مجلس کی تین طلاق ہی کا مسئلہ لے لیجئے، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم، اور شیخ البانی تینوں اس بات کے قائل ہیں کہ اس صورت میں شوہر رجعت کرسکتا ہے، لیکن علامہ ابن حزم کہتے ہیں کہ رجعت نہیں کرسکتا، اور مثلاً علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ مسّ ذکر کے بعد وضو کرنا مستحب ہے، اور البانی کہتے ہیں کہ واجب ہے، اور مثلاً علامہ ابن تیمیہ ابوداؤد کی ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہے، اور شیخ البانی فرماتے ہیں کہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

اور مثلاً علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ مقیم ہونے کی حالت میں دونمازوں کو ایک وقت میں جمع کرنا رسول اللہ ﷺ کا طریقہ نہیں ہے، اور البانی فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے (الصحیحہ رقم ۱۶۴) اور مثلاً علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم قرآن وسنت سے استدلال کرتے ہیں کہ تین مجموعی طلاق بدعت ہے، اور ابن حزم قرآن وسنت ہی سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ سنت ہے۔

یہ سارے مطالعے اور یہ سارا علم کتاب وسنت ہی کی روشنی میں حاصل کیا گیا ہے، لیکن اس کے باوجود ان لوگوں کو نقطۂ اتحاد ہاتھ نہیں لگ سکا، اور تحلیل وتحریم، اباحت وکراہت، اور سنت وبدعت کا اختلاف ہوکر رہا۔ اب یا تو یہ کہا جائے کہ یہ تحقیقات کتاب وسنت کی روشنی میں نہیں ہوئیں، لیکن ایسا کہنا ممکن نہیں، کیوں کہ یہ سب حضرات اسی کے داعی ومنادی ہیں، اور ان کے ماننے والے انہیں کتاب سنت کی علامت سمجھتے ہیں، یا یہ سمجھا جائے کہ کتاب وسنت کی روشنی میں مطالعہ کے بعد بھی اتنا اہم اور زمین وآسمان کا ختلاف پیدا ہوسکتا ہے، اور اسے تسلیم کرلیا جائے تو مان لینا پڑے گا کہ سببِ اختلاف یہ نہیں ہے کہ کسی نے یا ہر ایک نے کتاب وسنت سے انحراف کیا ہے۔

بات درحقیقت یہی ہے کہ علمائے امت باوجودیکہ اپنا نصب العین قرآن وسنت ہی کو بناتے ہیں، تاہم اختلاف پھر بھی پیدا ہوکر رہتا ہے، اور اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ اختلاف پیدا

ہونے کی علت محض قرآن وحدیث سے اعراض واغماض ہی ہے تو سمجھ لینا چاہئے کہ اس کے پیچھے میں عقل نام کوئی شئ نہیں ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ:

"انما السبب الوحید ة لهٰذ االاختلاف هو عدم مساواة الناس بعضهم بعضاً فی العقل والفهم وتفاضلهم فی ثقوب النظر وشحاذة الذهن وتوفرمراد الاجتهاد وآلاته وهذا من فطرة الله اللتی فطر الناس علیها"۔

اس اختلاف کا واحد سبب یہ ہے کہ لوگوں کی عقل وفہم میں بڑا فرق پڑتا ہے، نظر کی گیرائی، ذہن کی تیزی، اورشرائطِ اجتہاد کی فراہمی کے لحاظ سے ہر ایک دوسرے سے جدا ہوتا ہے، یہ ایک فطری بات ہے، اسی فطرت پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے، اس میں تبدیلی ممکن نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی مصلحتیں خوب جانتے ہیں۔

شیخ البانی اپنی کتاب "الصحیحہ" میں لکھتے ہیں کہ:

> "بعض مذاہبِ فقہیہ میں سنت اور قیاس صحیحہ کے خلاف جو بعض اقوال پائے جاتے ہیں، ان کا کھلا ہوا اقتضا یہ ہے کہ ایک صاحبِ بصیرت مومن جو اپنے اوپر رحم کی نگاہ رکھتا ہے، اس کو چاہئے کہ وہ اپنی عقل وفکر اور عقیدہ ونظریہ کی لگام کسی غیر معصوم کے ہاتھ میں نہ دے، خواہ وہ علم وتقویٰ اور صالحیت کے کتنے ہی اونچے مقام پر کیوں نہ فائز ہو، بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ جس کتاب وسنت سے ان علما وائمہ نے مسائل واحکام کا علم حاصل کیا ہے، وہیں سے یہ بھی حاصل کرے، اگر اس میں اس کی اہلیت ہو، ورنہ جو اس کا اہل ہو اس سے پوچھے"۔
>
> (ج ۱۔ ص ۱۴۳)

خیر اللہ بھلا کرے، علامہ البانی نے اتنا تو تسلیم کیا کہ ائمہ کرام نے کتاب وسنت ہی سے احکام ومسائل اخذ کئے ہیں، لیکن ہم پوچھتے ہیں کہ جب اس کے باوجود ان سے سنت کے خلاف اقوال صادر ہوئے ہیں تو کیسے اطمینان کرلیا جائے [کہ] اس صاحبِ بصیرت مومن سے سنت کے خلاف کوئی قول وعمل صادر نہ ہوگا؟ کیا آپ مجھے کسی ایسے صاحبِ بصیرت مسلمان کا پتہ بتا سکتے ہیں، جو ہمارے زمانہ میں علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم سے بڑھ کر دیدہ ور، متقی اور

پرہیز گار رہو، تو یہ لوگ جبکہ انہوں نے اپنی زمامِ فکر کسی غیر معصوم کے ہاتھ میں نہیں پکڑائی، اس کے باوجود سنت کی مخالفت سے نہ بچ سکے، تو بھلا ہمارے دور میں کوئی مسلمان اس سے کیسے محفوظ رہ سکتا ہے؟۔

کیا آپ کو یاد نہیں کہ جب علامہ ابن قیم نے فرمایا کہ ''جمع بین الصلاتین'' مقیم ہونے کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کا طریقہ نہیں تو آپ نے اعتراض کر دیا اور لکھا کہ یہ قول سنت کے خلاف ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے حالتِ نزول میں جمع بین الصلاتین ثابت ہے۔ اور کیا آپ بھول گئے کہ علامہ ابن تیمیہ نے جب یوم عرفہ میں غسل کرنے کو رسول اللہ ﷺ سے منقول بتایا تو آپ نے کہہ دیا کہ یہ بدعت ہے۔ اسی طرح علامہ ابن حزم نے بھی کسی غیر معصوم کو اپنی فکر کی قیادت نہیں سونپی، لیکن اس کے باوجود (بقول آپ کے) وہ بھی سنت کی مخالفت سے بچ نہ سکے۔ چنانچہ انہوں نے معازف اور مزامیر کو مباح قرار دیا۔ آپ نے لکھا کہ بکثرت احادیث میں جن میں بعض صحیح ہیں، یہ مضمون وارد ہے کہ گانے بجانے کے آلات حرام ہیں، اور ابن حزم سے غلطی ہوئی ہے۔ اور یہ بھی لکھا کہ ابن حزم باوجود اپنے علم وفضل اور کمالِ عقل وفہم کے فنِ حدیث اور طرق ورواۃ کے باب میں ذرا کمزور ہیں۔

علامہ ابن حزم کے متعلق شیخ البانی نے فن حدیث کے اندر ان کی کمزوری بیان کر کے اپنی بات کا ایک جواز پیدا کر لیا، لیکن وہ حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کے بارے میں کیا فرمائیں گے؟ کیا وہ بھی فن حدیث میں کوتاہ اور قاصر تھے؟ اور کیا انہیں احادیث کے طرق اور ان کے رواۃ کا کافی علم نہ تھا؟ اب شیخ البانی کے لئے بجز اس کے اور کوئی چارہ نہیں ہے کہ ان دونوں بزرگوں کو بھی ابن حزم کی صف میں شمار کریں، اور ان کے حق میں بھی وہی بات کہیں جو ابن حزم کے حق میں کہہ چکے ہیں، یعنی فن حدیث میں وہ ناتمام ہیں۔ اور البانی کی کتابوں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ شاید ایسا ہی گمان کرتے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن تیمیہ کی مرتب کردہ کتاب ''الکلم الطیب'' کی تعلیقات کے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں کہ:

> ''میں اس شخص کو جو اس کتاب سے واقف ہے، اور دوسروں کو بھی نصیحت کرتا ہوں کہ اس کتاب میں جو حدیثیں ذکر کی گئی ہیں ان پر بغیر تحقیق وتفتیش کے عمل نہ کرے، اور ہم نے اس

پر تعلیقات وحواشی لکھ کر اس کی تحقیق کا راستہ سہل کر دیا ہے، تو جو کچھ اس میں ثابت ومحقق ہے (یعنی علامہ البانی نے اپنی وسعت علم سے جس کو محقق وثابت کر دیا ہے) اس پر تو عمل کرو، اور باقی کو ترک کر دو''۔ (ص۔۱۶)

اسی طرح کی ایک بات انہوں نے علامہ ابن حزم کے بارے میں بھی ایک جگہ کہی ہے

''مناسب یہ ہے کہ حدیث کی اچھی طرح تحقیق کر لی جائے، کہ وہ پایۂ صحت تک پہونچتی اور شذوذ سے خالی ہے یا نہیں؟ جبھی اس پر عمل کیا جائے''۔

شیخ البانی کی ان نصیحتوں سے ان کی اس پوشیدہ خواہش کا احساس ہوتا ہے کہ احادیث کی تحقیق وتفتیش اور ان کی تصحیح وتحسین اور تضعیف کے سلسلے میں مومنِ بصیر انہیں طرف رجوع کرے، اور اپنی زمامِ فکر انہیں کے حوالے کر دے، کیوں کہ اگر وہ خود اس کی کوشش اپنے طور کرے گا تو یقیناً سنت کے خلاف کسی وادی میں جا پڑے گا، اس لئے سلامتی کی راہ بجز اس کے اور کوئی نہیں ہے کہ وہ شیخ البانی سے علم وتحقیق کی دریوزہ گری کرے۔ اس ساری بحث کے پس منظر میں ان کا یہ قول پڑھئے۔

''**والا سأل المتاهلين لذ الك**'' تو اس کا صاف مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اہل محض شیخ البانی ہیں، کیوں کہ جب ابن تیمیہ اہل نہیں ہیں، ابن قیم اہل نہیں ہیں، ابن حزم اہل نہیں ہیں، تو شیخ البانی کے علاوہ کون اہل ہوگا؟۔

روضۂ اطہر نبوی کی زیارت کے لئے سفر:

زیارتِ قبور کی علی العموم اجازت ہے، بلکہ اس کا استحباب ثابت ہے، اور رسول اکرم ﷺ کی قبر کی زیارت تو ایک کارِ عبادت اور بہترین باعث اجر وثواب ہے، اس مسئلے میں علامہ ابن تیمیہ سے پہلے کوئی قابل ذکر اختلاف نہ تھا، اسی لئے فقہا زیارتِ قبرِ نبوی کے آداب وغیرہ اپنی کتابوں میں بیان کرتے ہیں، حافظ ابن تیمیہ نے سب سے پہلے اس مسئلے میں شدومد سے کلام کیا۔ قبر نبوی کی زیارت کو تو وہ بھی جائز قرار دیتے ہیں، مگر اس کے لئے سفر کرنے کو بدعت سمجھتے ہیں۔ چنانچہ شیخ البانی ان کے متعلق لکھتے ہیں:

''علامہ ابن تیمیہ رسول اکرم ﷺ کی قبر اطہر کی زیارت کی مشروعیت واستحباب کے قائل

ہیں، بشرطیکہ اس میں خلافِ شریعت کوئی عمل اور بدعات وغیرہ نہ شامل ہوں، مثلاً صرف اسی کی نیت سے سفر نہ ہو، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے عام ہے۔ ”**لاتشدوا الرحال الا الیٰ ثلثة مساجد**“ سفر کا قصد صرف تین مسجدوں کے لئے کیا جاتا ہے، اس کا مستثنیٰ منہ صرف مساجد نہیں ہیں، بلکہ ہر وہ جگہ ہے جہاں بہ نیت ثواب حاضر ہوا جائے، خواہ مسجد ہو یا قبر ہو، یا کچھ اور۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایک بار طور پہاڑ پر تشریف لے گئے، وہاں سے واپسی میں حضرت بصرہ رضی اللہ عنہ سہ ملاقات ہوئی، انہوں نے پوچھا کہ کہاں سے آرہے ہیں؟ فرمایا طور سے، بصرہ نے فرمایا کہ اگر جانے سے پہلے مجھ سے ملاقات ہوگئی ہوتی تو آپ نہیں جاتے، میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے ”**لاتعمل المطی الا الیٰ ثلثة مساجد**“ سواریوں کو تین مسجدوں کے علاوہ کہیں اور کے لئے کام میں نہیں لایا جاتا، اس کو امام احمد وغیرہ نے سند صحیح کے ساتھ بیان کیا ہے۔ (الضعیفہ۔ ص ۶۴)

مولانا فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی قبر شریف کی زیارت کے لئے سفر کرنے کو بدعت قرار دینا ایک نئی بات ہے، اور علامہ ابن تیمیہ کے ان اقوال میں ہے جن کا شمار ان کے شذوذ اور تفردات میں ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کے زمانہ میں قبروں کی تعظیم وتکریم اور بزرگوں کے مزارات پر حاضری اور اس سلسلہ کی بدعات مسلمانوں میں بہت پھیل گئی تھیں، علامہ ابن تیمیہ نے ان خرافات پر شدت سے نکیر کی، لیکن وہ اس میں اتنا آگے بڑھ گئے کہ قبر نبوی کے لئے بھی سفر کرنے کو بدعت کہنے لگے، پھر ان کے شاگردوں نے اور بعد کے سلفی کہلانے والوں نے اس قول میں ان کی تقلید کی۔ یہ سلفی حضرات تو تلاش کر کر کے ان کی منفرد اور شاذ رایوں کی تقلید کرتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ اس مسئلہ میں ایسے مجتہد ہیں، جن کا اجتہاد غلط ہے، اس لئے وہ ایک ثواب کے مستحق ہیں، لیکن ان کے متعصب مقلدین جو ان کے اقوال کو نصِ قطعی کا درجہ دیتے ہیں، اس غلطی میں ان کی تقلید کرنے کی وجہ سے گنہگار رہیں۔

اگر یہ مقلدین تھوڑی دیر کے لئے ابن تیمیہ کی تقلید سے چھٹکارا حاصل کر کے اس باب کی حدیثوں پر غور کرتے تو ان کے سامنے نصف النہار کی طرح یہ بات آجاتی کہ یہ حدیثیں ان کے دعویٰ پر قطعاً دلالت نہیں کرتیں۔

اول تو اس لئے کہ ”**لا تشد الرحال الا الیٰ ثلثة مساجد**“ میں مستثنیٰ منہ صرف

مساجد ہیں، یعنی تینوں مسجدوں کے علاوہ کسی اور مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے یا وہاں بہ نیت ثواب جانا منع ہے، یہ نہیں کہ تین مسجدوں کے علاوہ کہیں اور کا سفر کرنا ہی ممنوع ہے، کیوں کہ جب کہیں استثنا ہوتا ہے تو بے تکلف ذہن میں یہی بات آتی ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوگا۔ [۱]

اور یہ قطعاً معقولیت کے خلاف ہے کہ مستثنیٰ منہ کو عام مان لیا جائے، جس کے نتیجے میں تجارت کے لئے، طلب علم کے لئے، جہاد کے لئے، دوستوں سے ملاقات کے لئے، سفر کرنا سب ممنوع ہو جائے گا، پھر اس میں تخصیص کر کے ان جائز اور عبادت کے اسفار کو اس میں سے خارج کیا جائے، آخر کون نہیں جانتا کہ مذکورہ بالا مقاصد کے لئے سفر کرنا مباح یا کار ثواب ہے۔

اور ایک حدیث میں تو صراحۃً مستثنیٰ منہ مساجد کو قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل نے شہر بن حوشب کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابو سعید کی خدمت میں طور پر نماز پڑھنے کا ذکر آیا، تو میں نے سنا، وہ فرمانے لگے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”**لا ینبغی للمصلی ان یشد رحاله الیٰ مسجد یبتغی فیه الصلاة غیر المسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ ومسجدی هذا**“ کسی نماز پڑھنے والے کے لئے مناسب نہیں ہے کہ کسی مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے سفر کرے سوائے مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ اور میری اس مسجد کے“۔ (فتح الباری۔ ج ۳۔ ص ۴۳)

علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ شہر بن حوشب حسن الحدیث ہیں، اگر چہ ان میں قدرے ضعف ہے۔ چنانچہ انہوں نے ان کی بعض حدیثوں کو حسن قرار دیا ہے۔ (ملاحظہ ہو ”المطالب العالیہ“ حدیث ۳۵۲۶) اور البانی نے بھی بطور شاہد کے ان کی ایک حدیث کو حسن قرار دیا ہے، (ملاحظہ ہو، الصحیحہ ج ۱۔ ص ۴۷، رقم ۳۶)

ہاں یہ سوال ہے کہ حضرت بصرہ ابن ابی بصرہ نے حضرت ابو ہریرہ کے سفر طور پر اعتراض کیا، اور اس کی دلیل میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد پیش کیا کہ ”**لاتعمل المطی الا الیٰ ثلثة مساجد**“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ عام ہی سمجھتے تھے، لیکن یہ بات نہیں ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا سفر کوہ طور پر نماز پڑھنے کے لئے ہوا تھا، تو وہاں مسجد نہ بھی ہوتی تو بھی نماز کی نیت کی وجہ سے وہ مسجد کے حکم میں ہوتا، چہ جائیکہ وہاں مسجد موجود ہے، جیسا کہ معجم

البلدان میں مذکور ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ سفر کوہ طور کی مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے تھا، اس کے دلیل یہ ہے کہ عمر بن عبد الرحمان حضرت ابوبصرہ سے نقل کرتے ہیں کہ طور سے واپسی میں حضرت ابوہریرہ کی ان سے ملاقات ہوئی، انہوں نے پوچھا، آپ کہاں سے آرہے ہیں؟ فرمایا کوہ طور سے آرہا ہوں، وہاں میں نے جا کر نماز پڑھی ہے۔ (**رواہ احمد والبزار والطبرانی فی الکبیر والاوسط ورجال احمد ثقات اثبات قالہ الھیثمی فی الزوائد** ج۴۔ص۳)

اور مرثد بن عبد اللہ الیزنی حضرت ابوبصرہ سے نقل کرتے ہیں کہ ان کی ملاقات حضرت ابوہریرہ سے اس وقت ہوئی جب وہ کوہ طور کی مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے نکل چکے تھے۔ (اخرجہ احمد واسنادہ حسن، الزوائد ج۶۔ص۳۹۷)

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ صحابہ نے اس حدیث کے مستثنیٰ منہ کو عام نہیں سمجھا ہے۔ اور شیخ البانی کا ان کے عام سمجھنے کی دلیل میں اس روایت کو پیش کرنا قطعاً غلط ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

دوسری وجہ اس حدیث کے مدعا پر دلیل نہ ہونے کی یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ”**لاتشد الرحال یا لاتعمل المطی**“ فرمایا ہے، اور یہ دونوں خبر کے صیغے ہیں، مگر معنی ان کا ”نہی“ کا ہے۔ ”شد رحال“ کو منع فرمارہے ہیں، اگر یہ صیغہ صراحۃً نہی کا ہوتا تو بھی اس کا مدلولِ اصلی یعنی تحریم مراد نہ ہوتا، اس کی کئی وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ یہ کہ اس حدیث کو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کی حدیث ”مجمع الزوائد“ میں موجود ہے، لیکن اس سے قطعاً یہ ثابت نہیں ہوتا [کہ] مذکورہ تینوں مسجدوں کے علاوہ کسی اور جگہ کے لئے سفر کرنا حرام ہے، کیوں کہ مصنف عبد الرزاق میں حضرت عمر کا یہ ارشاد منقول ہے کہ ”**لو کان مسجد قباء فی افق من الآفاق ضربنا الیہ اکباد المطی**۔ (ج۵۔ص۱۲۳)

اگر مسجد قبا کہیں دور دراز ہوتی جب بھی ہم اپنی سواریاں لے کر وہاں پہونچ جاتے۔ تو جب مسجد قبا کے واسطے انہوں نے سفر کو جائز قرار دیا، جب کہ وہ مذکورہ تینوں مسجدوں سے الگ

ہے، تو اسی سے معلوم ہوا کہ انہوں نے ''لاتشد الرحال'' کا مطلب ہرگز یہ نہیں سمجھا ہے کہ ان تینوں مسجدوں کے علاوہ کسی اور مسجد کی جانب ''شد رحال'' حرام ہے۔ معلوم ہوا یہاں نہی اپنے اصل معنی یعنی تحریم کے لئے نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی روایت کرتے ہیں، یعنی وہ اس حدیث سے باخبر تھے، لیکن انہوں نے اس کے باوجود طور کا سفر اختیار کیا، اور وہاں جا کر نماز پڑھی، اور مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابو بصرہ نے فرمایا کہ میری ملاقات حضرت ابو ہریرہ سے اس وقت ہوئی جب مسجد طور میں نماز پڑھنے کے لئے نکل چکے تھے، میں نے ان سے کہا کہ نکلنے سے پہلے اگر میری ملاقات ہو جاتی تو آپ یہ سفر نہ اختیار کرتے، انہوں نے پوچھا کیوں؟ میں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد سنا ہے۔ لاتشد الرحال۔

حدیث کے الفاظ پر غور کیجئے، اور ملاحظہ فرمایئے، حضرت ابو بصرہ یہ نہیں فرما رہے ہیں کہ طور پر مت جایئے، مدینہ لوٹ جایئے، اسی طرح راوی یہ بھی نہیں بیان کرتا کہ انہوں نے اپنا ارادہ فسخ کر دیا، اور واپس لوٹ گئے، بلکہ دوسرے طریق میں ہے کہ بصرہ ابن ابو بصرہ سے اس وقت ملاقات ہوئی جب وہ کوہ طور پر نماز پڑھ کر وہاں سے لوٹ کر آ رہے تھے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث ان الفاظ سے بھی مروی ہے کہ ''**خیر مارکبت الیه الرواحل مسجد ابراهیم علیه السلام ومسجدی** (**رواه احمد والطبرانی من حدیث جابر واسناده حسن، ورواه البزار ایضاً وفیه ابو الزناد وقد وثقه غیر واحد وضعفه جماعة وبقیة رجاله رجال الصحیح قاله الهیثمی۔ ج۳۔ ص۴۰۳**)

یعنی جہاں کے لئے سفر کیا جا سکتا ہے ان میں سب سے بہتر جگہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مسجد ہے، اور میری مسجد ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس حدیث کی روایت ان الفاظ میں کرتی ہیں۔ ''**احق المساجد ان یزار وتشد الیه الرواحل المسجد الحرام ومسجدی** (**رواه البزار وفیه موسیٰ بن ابی عبیده الزیدی وهو ضعیف**)

یعنی مساجد کے لئے سفر کئے جانے کی حق دار سب سے زیادہ مسجد حرام ہے، اور میری

مسجد ہے۔

ان دونوں روایتوں سے ثابت ہوا کہ مذکورہ تینوں مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف سفر کرنا بھی خیر سے خالی نہیں ہے اگر چہ زیادہ افضل اور بہتر انہیں تینوں مسجد کے لئے ہے۔

اور حضرت سعید بن مسیّب نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ’’تشدالرحال الیٰ ثلٰثۃ الخ‘‘ اور سعید ابن سعید کے طریق سے بھی یہی الفاظ منقول ہیں۔ (مصنف عبدالرزاق۔ ج ۵۔ ص ۱۳۲، واحمد بن عیینہ۔ ج ۲۔ ص ۲۳۸) یعنی تین مسجدوں کے واسطے سفر کیا جاتا ہے۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر رسول اللہ ﷺ کا فرمان ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں۔ **’’تشد الرحال الیٰ ثلٰثۃ مساجد‘‘** (اخرجہ عبدالرزاق) ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تینوں مسجدوں کے لئے سفر کرنا مطلوب اور مستحب ہے، اور ان کے علاوہ کسی اور مسجد کی جانب سفر کرنے کے حکم سے یہ حدیثیں ساکت ہیں۔

اور حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں۔ **’’لا ینبغی للمصلی ان یشد رحالہ‘‘**. **لاینبغی** (مناسب نہیں ہے) کا لفظ ہے، اگر چہ کبھی کبھی حرام کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن حرام کے لئے صریح نہیں ہے، کیوں کہ خلاف اولی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ریشم کے حرام ہونے سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا۔ **’’لاینبغی هذا للمتقین‘‘**. (متقیوں کے لئے یہ مناسب نہیں ہے)

چوتھی وجہ یہ ہے کہ مسند بزار میں خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں جب طور سے لوٹا تو جمیل بن بصرہ سے میری ملاقات ہوئی، انہوں نے پوچھا، کہاں سے تشریف لا رہے ہیں؟ میں نے کہا طور سے، انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میری اس مسجد میں نماز پڑھنا دوسری مسجدوں میں ایک ہزار نماز سے افضل ہے، تو اگر آپ اسی مسجد میں نماز پڑھتے تو بہتر ہوتا۔

ملاحظہ کیجئے، حضرت جمیل نے طور کے سفر کو حرام نہیں فرمایا بلکہ انہیں یاد دلایا کہ مدینہ کی مسجد میں نماز زیادہ افضل ہے۔ اور یہ جمیل وہی ابو بصرہ غفاری ہیں جو اس حدیث کے راوی ہیں۔

پس بلا شبہہ یہ بات ثابت ہوگئی، اور اس میں شک کی ذرا بھی گنجائش نہیں ہے کہ صحابہ کرام ”لا تشدالرحال“ سے مذکورۃ الصدر مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد میں سفر کر کے جانے کو حرام نہیں سمجھتے تھے۔ بس وہ اس کا مطلب یہ سمجھتے تھے کہ ان تینوں مسجدوں میں سفر کر کے پہونچنا دوسری جگہوں کے مقابلے میں افضل ہے، اگرچہ کوئی اور مسجد بہت مقدس اور بابرکت ہو، لیکن یہ تینوں ان سے بڑھ کر ہیں، اور اپنے احباب واصحاب کو افضل کے اختیار کرنے کی تلقین کرتے تھے۔ اور بعض اوقات تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ بیت المقدس کی زیارت کے واسطے سفر کرنے پر بھی شدید نکیر فرماتے تھے۔ چنانچہ ”مصنف عبدالرزاق“ میں ایک روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس دو آدمی آئے، آپ نے پوچھا کہاں سے آرہے ہو؟ ان دونوں نے عرض کیا کہ بیت المقدس سے، اتنا سننا تھا کہ انہوں نے درہ اٹھایا، اور فرمایا، بیت اللہ کی طرح اس کا بھی سفر کیا جاتا ہے؟ ان دونوں نے عرض کیا کہ ہم فلاں جگہ سے آرہے تھے، بیت المقدس کے پاس سے گزر ہوا تو ہم نے اس میں نماز پڑھی، فرمایا تب ٹھیک ہے۔

کیا حضرت عمر کے اس عمل اور ان کی سرزنش کی وجہ سے کوئی سمجھ لے گا کہ وہ بیت المقدس کے لئے سفر کرنے کو حرام خیال کرتے تھے، حالانکہ خود انہوں نے بھی اور دوسروں نے بھی رسول اللہ ﷺ سے اس کا استحباب نقل کیا ہے، اور اس میں نماز پڑھنے کی فضیلت پر متعدد احادیث وارد ہیں۔ ہرگز نہیں، حضرت عمر کا مقصود یہ ہے کہ اس کے ساتھ بیت اللہ جیسا معاملہ نہ کیا جائے، یعنی بیت اللہ کی طرح اس کا بھی حج نہ شروع ہوجائے، اور کثرت سے اس کا سفر نہ ہونے لگے، اور کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کو کعبہ مقدسہ کے مساوی سمجھ لیا جائے، اگر یہ مطلب نہ سمجھا جائے تو ان کے خلاف خود ان کے بیٹے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت دلیل بنے گی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔ ”**انما تشد الرحال الیٰ ثلثۃ مساجد مسجد الحرام ومسجد النبی ﷺ والمسجد الاقصی**“.

اور شیخ البانی نے یہ جو کہا ہے کہ حضرات صحابہ کرام کے بارے میں کہیں یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے کسی قبر کی زیارت کے لئے سفر کیا ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ منقول نہ ہونے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ انہوں نے کبھی اس مقصد سے سفر کیا ہی نہ ہو؟ اسی طرح اس کا منقول

نہ ہونا اس کی حرمت کو بھی مستلزم نہیں ہے، اور منقول نہ ہونا کچھ قابل تعجب نہیں ہے، کیوں کہ کسی مخصوص قبر کی کوئی فضیلت ثابت نہیں ہے کہ اس کی زیارت کا اہتمام ہوتا، بس عام حدیث ہے کہ قبروں کی زیارت کرو۔ لہٰذا قبر کی زیارت مطلقاً مستحب ہے، خواہ سفر کر کے ہو، یا بغیر سفر کئے۔ اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی قبر تمام قبروں سے افضل ہے، اور بلا شبہہ وہ اپنی قبر شریف میں زندہ ہیں، اس لئے ان کی قبر اطہر کی زیارت بہترین زیارت ہے، بلکہ ایک معنی کر کے گویا نبی ﷺ کی زندگی کی زیارت کی طرح ہے، اگر چہ ہم محسوس نہ کر سکیں۔

ماخذ: المآثر۔ جولائی، اگست، ستمبر (۱۹۹۴ء) تا۔ اکتوبر، نومبر، دسمبر (۱۹۹۵ء)

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) یہ بات اتنی واضح ہے کہ اس پر دلیل کا مطالبہ کرنا درحقیقت بدیہات کا منہ چڑانا ہے، آخر کون نہیں جانتا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میرے پاس سو روپئے کے علاوہ کچھ نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بس اتنا ہی روپیہ ہے، اس سے زائد روپئے نہیں ہیں، اس کے جواب میں اگر کوئی یہ کہنے لگے کہ تمہارے پاس تو لباس بھی ہے، جوتے بھی ہیں، ہاتھ پاؤں بھی ہیں، مکان جائداد بھی ہے، تو آپ خود خیال کیجئے کہ ایسا شخص کہاں پہونچنے کا مستحق ہے؟ اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ تین مسجدوں کے علاوہ کہیں کے لئے سفر نہیں کیا جا سکتا تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ کسی اور مسجد کے لئے سفر نہیں ہوگا، اب اگر کوئی کہے کہ اس حدیث سے طلب علم کے لئے سفر کرنا، تجارت کے لئے سفر کرنا، والدین سے ملاقات کے لئے سفر کرنا، سب ممنوع ہو گیا، صرف تین مسجدوں کے لئے سفر ہو سکتا ہے، تو آپ خود سوچ لیجئے، اس میں کتنی معقولیت ہوگی؟۔ (اعجاز احمد اعظمی)

سنن مؤکدہ کی اہمیت

''حضرت اقدس محدث کبیر علیہ الرحمہ کے مسودات میں ایک مختصر رسالہ سنت مؤکدہ کے موضوع پر عربی زبان میں دستیاب ہوا، آج کل عرب ممالک میں اوران کی تقلید میں ہمارے یہاں بھی بعض حلقوں میں نماز سے پہلے اور بعد کی سنتوں کی اہمیت گھٹادی گئی ہے، بہت سے لوگ بغیر کسی عذر کے محض فرائض پر اکتفا کرتے ہیں، اورسنتوں کوترک کردیتے ہیں۔ اس سلسلہ میں کوئی شیخ محمد نور مکی مرحوم تھے، انہوں نے رسالہ بھی تحریر کیا، جس میں انہوں نے سنن مؤکدہ کی اہمیت گھٹانے کی کوشش کی، حضرت مولانا نے اس کے پڑھنے کے بعد یہ رسالہ تحریر فرمایا، خاکسار کو یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ یہ کہیں شائع ہوا ہے یا نہیں؟ بندہ اس کا ترجمہ پیش کرتا ہے''۔

الحمد لله و كفىٰ وسلام على عباده الذين اصطفىٰ .اما بعد

میں نے مرحوم شیخ محمد نور مکی کا رسالہ بغور پڑھا، مجھے محسوس ہوا کہ اس رسالہ کو پڑھ کر سنن م۔ کدہ کی اہمیت نگاہوں سے جاتی رہے گی، اور قلوب میں ان کی جو عظمت ووقعت ہے وہ محو ہوجائے گی، نظروں سے ان کا مرتبہ ساقط ہوجائے گا، اور نمازیوں کو جرأت ملے گے کہ جب چاہیں وہ ان سنتوں کوترک کردیں، لیکن یہ بات رسول اللہ ﷺ کی منشاء ومرضی کے خلاف اور آپ کی تعلیم کے بالکل برعکس ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ ان سنتوں کو ہمیشہ ادا کرتے تھے۔ تفصیل حضرت ابوامامہ اور حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہما کی حدیث میں آرہی ہے۔ رسول اللہ ﷺ بعض سنتوں کی تو بہت تاکید فرماتے تھے، اور بعض کی مختلف طرح سے ترغیب دیتے تھے، اس سلسلہ میں احادیث کی تلاش وتتبع سے صاف پتہ چلتا ہے، اوراس میں ذرا بھی شبہہ باقی نہیں

رہتا کہ رسول اللہ ﷺ نہ تو ان کے ترک سے راضی ہیں، اور نہ ہی ان میں کوتاہی کرنے کو روا رکھتے ہیں، خواہ کوتاہی کرنے والے کو گنہگار قرار دیا جائے یا گنہگار نہ سمجھا جائے ،لیکن بہرکیف حضور ﷺ اس پر راضی نہیں ہیں، ایسی صورت میں کسی مسلمان کو زیبا نہیں کہ وہ رسول اکرم ﷺ کی مرضی کے خلاف کوئی سعی وکاوش کرے۔

ہوسکتا ہے کہ مصنف کے حق میں یہ عذر بیان کیا جائے کہ بہت سے مزدور اور ملازم محض اس وجہ سے فرائض کو بھی ترک کردیتے ہیں کہ یہ خیال پھیلا ہوا ہے کہ صرف فرائض کا ادا کرنا کافی نہیں ہے، جب تک ان کے ساتھ سنتوں کو ادا نہ کیا جائے ،تو جب انہیں سنتیں ادا کرنے کا موقع نہیں مل پاتا تو وہ ان کے ساتھ فرائض کو بھی ترک کردیتے ہیں۔ اس خیال کی اصلاح کے لئے یہ رسالہ لکھا گیا ہے،لیکن یہ عذر صحیح نہیں ہے، کیوکہ اگر یہی مقصد تھا تو عام پھیلے ہوئے خیالات کی اصلاح کرنی چاہئے ،انہیں یہ بتانا چاہئے تھا کہ فرائض کا ادا کرنا تو قطعی ضروری ہے، خواہ سنت پڑھنے کا موقع ملے یا نہ ملے۔ ملازمت اور کام کے اوقات میں سنت پڑھنے کی گنجائش نہیں ملتی تو ان اوقات میں صرف فرائض ادا کرلیا کرو، اور جب وقت میں گنجائش میسر آئے تو سنتیں بھی پڑھا کرو۔ اگر مؤلف مرحوم یہ طرز اختیار کرتے تو سنتوں کا حق بھی ادا ہوجاتا، اور ملازمت میں مشغول افراد کے لئے کام کے اوقات میں سہولت بھی میسر آجاتی۔

احادیث میں سنن کا ذکر:

یہاں ہم چند ایسی احادیث ذکر کرتے ہیں جن سے اندازہ ہوجاتا ہے کہ شریعت کی نگاہ میں ان سنتوں کا کیا مقام ہے۔

(۱) رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ **"رکعتا الفجر خیر من الدنیا وما فیھا"**.
(مسند احمد، مسلم، ترمذی ج ۱۔ ص ۳۲۰)

فجر کی دو رکعت (سنت) دنیا سے جو کچھ دنیا میں ہے، اس سے بہتر ہے۔

(۲) **لم یکن النبی ﷺ علی شئی من النوافل اشد تعاھدا منہ علی رکعتی الفجر"**. (بخاری ومسلم)

رسول اللہ ﷺ فجر کی سنتوں کی جس قدر پابندی فرماتے تھے اتنی کسی اور نفل کی پابندی

نہیں فرماتے تھے۔

علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ فجر کی سنتیں کس قدر افضل ہیں اور ان کی پابندی کتنا پسندیدہ اور ان میں کوتاہی کرنا کتنا مکروہ ہے (نیل الاوطار ۳/ ۱۷

(۳) **لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل** (احمد، ابوداؤد)۔

فجر کی سنتیں نہ چھوڑو، خواہ تمہیں گھوڑے روند ڈالیں۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ فجر کی سنت واجب ہو، کیوں کہ جب اس کے ترک سے ممانعت وارد ہوئی تو اس کا حقیقی معنی یہ ہوا کہ وہ حرام ہے...... گھوڑوں کے روندنے کی حالت تو وہ ہے کہ اس میں واجبات کے ترک کی گنجائش نکل آتی ہے، لیکن اس حالت میں بھی فجر کی سنت ترک کرنے کی ممانعت امام حسن بصری علیہ الرحمہ کے اس مسلک کی دلیل ہے کہ یہ دو رکعت صرف سنت نہیں بلکہ واجب ہیں۔ (نیل الاوطار ۳/ ۱۶)

(۴) **لاتدعوا رکعتین اللتین قبل صلوٰۃ الفجر فان فیھا الرغائب** (مجمع الزوائد ۲/ ۱۷

نماز فجر کے پہلے کی دو رکعت نہ چھوڑو، ان میں حق تعالی کی طرف سے بڑی نوازشیں

ہیں۔

(۵) **اوصانی خلیلی برکعتی الفجر فان فیھا رغائب الدھر** (مجمع الزوائد ۲/ ۲۱۸)

میرے خلیل علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مجھے فجر کی دو رکعت سنت کی تاکید فرمائی ہے کہ اس میں زمانہ بھر کی بخششیں ہیں۔

(۶) **من ثابر علی ثنتی عشرۃ رکعۃ من السنۃ بنی اللہ لہ بیتاً فی الجنۃ اربع رکعات قبل الظھر ورکعتین بعدھا ورکعتین بعد المغرب ورکعتین بعدالعشاء ورکعتین قبل الفجر.** (ترمذی شریف)

جو شخص بارہ رکعت سنتوں پر مداومت کرے گا اس کے لئے اللہ تعالی جنت میں ایک گھر تعمیر کریں گے، چار رکعت ظہر سے پہلے، دو رکعت اس کے بعد، دو رکعت مغرب کے بعد، دو رکعت عشاء کے بعد، دو رکعت فجر سے پہلے۔

اسی مضمون کی روایت حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔

(۷) **عن ابی امامة قال: صلیت مع رسول الله ﷺ عشر سنین فکانت صلوته کل یوم عشر رکعات، رکعتین قبل الفجر الخ. (مجمع الزوائد ۲/۲۳۱)**

(۸) **من صلیٰ اربع رکعات قبل الظهر واربعاً بعدها حرمه الله علی النار.**

علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ظہر کے قبل اور بعد چار چار رکعتوں کے استحباب کی تاکید معلوم ہوتی ہے، اور اس پر عمل کرنے کے لئے اتنی ترغیب کافی ہے۔ (نیل الاوطار ۳/۵)

(۹) **عن ابی ایوب قال: لما نزل رسول الله ﷺ علیّ، رأیته یدیم اربعاً قبل الظهر. (مجمع الزوائد ۲/۲۱۹)**

حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ میرے گھر تشریف فرما تھے تو میں دیکھتا کہ آپ ظہر سے پہلے ہمیشہ چار رکعت پڑھا کرتے تھے۔

(۱۰) حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں ”مغرب کے بعد دو رکعتیں نہ چھوڑو اگرچہ تم کو تیر سے چھلنی کر دیا جائے“۔

(۱۱) حضرت ابراہیم نخعی (مشہور تابعی) فرماتے ہیں کہ ”لوگ (یعنی صحابہ) مغرب کے بعد دو رکعت کو سنت شمار کرتے تھے“۔

(۱۲) امام نخعی ہی فرماتے ہیں ”ظہر کے پہلے چار رکعت سنت ہے، اس کے بعد دو رکعت بھی سنت ہے، مغرب کے بعد دو رکعت سنت ہے، عشاء کے بعد دو رکعت سنت ہے، فجر سے پہلے دو رکعت سنت ہے“۔

(۱۳) ابوعبیدہ فرماتے ہیں کہ ”حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جو نوافل کبھی نہیں چھوڑتے تھے، وہ فجر سے پہلے دو رکعت، ظہر سے پہلے چار رکعت، ظہر کے بعد دو رکعت، مغرب کے بعد دو رکعت، عشاء کے بعد دو رکعت تھیں“۔

(۱۴) حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ مغرب کے بعد دو رکعت اور فجر کے پہلے دو رکعت کو واجب قرار دیتے تھے۔

(۱۵) حضرت سعید بن جبیر فرماتے ہیں کہ اگر مغرب کے بعد دو رکعت ترک کردوں تو مجھے

اندیشہ ہے کہ میری مغفرت نہ ہوگی۔ (یہ ساری روایتیں ۱۰ سے اخیر تک امام محمد بن نصر مزوری کی ''قیام اللیل'' سے اخذ کی گئی ہیں)

ان احادیث اوران آثار پر خوب غور کرلینا چاہئے، کہ ان سے کیا ثابت ہوتا ہے، ان سے ان سنن مؤکدہ کی فضیلت اوران کے ادا کرنے کا اہتمام معلوم ہوتا ہے؟ یا یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کی اہمیت گھٹائی جائے، اوران میں کوتاہی کو روا رکھا جائے؟ ناظرین خود غور کرلیں کہ کیا سمجھ میں آتا ہے۔

کتب تفسیر میں سنتوں کا ذکر:

اس کے بعد کتبِ تفسیر کا بھی مطالعہ کرلینا چاہئے، وہاں ہم پاتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ آیت ''**وسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل الغروب ومن اللیل فسبحه وادبار السجود**''. (ق۔۳۹۔۴۰)

(اوراپنے رب کی پاکی وحمد بیان کرو سورج کے طلوع ہونے سے پہلے، اوراس کے غروب ہونے سے پہلے، اوررات کے ایک حصے میں، اورسجدوں کے بعد۔) میں لفظ ''**ادبار السجود**'' کی تفسیر مغرب کی سنت سے کی ہے۔ اورسورہ طور کی آخری آیت ''**من اللیل فسبحه وادبار النجوم**'' (اوررات کے ایک حصے میں تسبیح پڑھو، اورجب ستارے چھپنے لگیں) میں ''**ادبار النجوم**'' کی تفسیر فجر کی سنت سے کی ہے، اوراس سلسلہ میں حضرت علی، حضرت حسن بن علی، اورحضرت ابوہریرہ نے ان کی موافقت کی ہے۔

ابوتمیم سے مروی ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم فرماتے تھے کہ ''مغرب کی سنت ہی ''**ادبار السجود**'' کا مصداق ہے، اورفجر کی سنت ''**ادبار النجوم**'' کا مصداق ہے''۔

حضرت مجاہد، عکرمہ، ابراہیم نخعی، شعبی، اورقتادہ یہ سبھی حضرات فرماتے ہیں کہ ''**ادبار السجود**'' سے مراد مغرب کے بعد کی سنت ہے۔

سنتوں سے فرائض کی تکمیل ہوتی ہے:

پھر یہ بات بھی ذہن نشیں رہنی چاہئے کہ سنن مؤکدہ اگرچہ واجب نہیں ہیں، لیکن ان سے فرائض کی تکمیل ہوتی ہے، اورکون اس کا دعویٰ کرسکتا ہے کہ اس نے فرض کما حقہ ادا کردیا ہے،

جب یہ ہے تو ضروری ہے کہ نماز کے دفتر اعمال میں کچھ نوافل اور سنن بھی ہوں، جن سے فرائض میں رہ جانے والی کوتاہیوں کی تلافی ہو سکے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انہوں رسول اللہ ﷺ سے یہ ارشاد سنا:

اول ما یحاسب به العبد یوم القیامة من عمله صلاته فان صلحت فقد افلح وانجح وان فسدت فقد خاب وخسر فان انتقص من فریضة شیئا قال الرب تبارک وتعالیٰ: انظروا هل لعبدی من تطوع فیکمل ما انتقص من الفریضة ثم یکون سائر عمله علی ذالک. (ترمذی)

کہ قیامت کے دن بندے کے اعمال میں سب سے پہلے نماز کا حساب لیا جائے گا، اگر وہ ٹھیک ٹھاک نکلی تو وہ کامیاب و بامراد ہو گیا، اور اگر وہ خراب و تباہ نکلی تو بندہ بھی برباد و ناکام ہوا، اور اگر فریضہ میں کچھ قصور ثابت ہوا تو اللہ تعالی فرمائیں گے کہ دیکھو! میرے بندے کے پاس کچھ نوافل ہیں ان سے فرائض کی کمی پوری کی جائے گی، پھر باقی اعمال بھی اسی طرح پیش ہوں گے۔

حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ سے اسی مضمون کی مرفوعاً روایت ہے۔ (احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ)

مؤلف رسالہ کی غلطیاں:

اس رسالہ میں مصنف سے متعدد غلطیاں ہوئی ہیں، ان کی ایک غلطی یہ ہے کہ وہ فجر کی سنت کو مؤکد نہیں سمجھتے، میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ جس کو علم حدیث کی خوشبو بھی حاصل ہوگی اور اس کے سامنے وہ ساری روایات ہوں گی جنہیں ہم نے نقل کیا، وہ کیوں کر اس کے مؤکد ہونے کا انکار کر سکتا ہے؟۔

پھر وہ یہ بھی دعوی کرتے ہیں کہ سنن مؤکدہ صرف ان فقہا کے نزدیک ہیں جنہیں علم حدیث سے مس نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مذکورہ بالا فقہا کے علاوہ اور کسی کے نزدیک سنن مؤکدہ کا ثبوت نہیں ہے، لیکن یہ بڑی غلطی ہے۔

شاید مؤلف کو یہ بات نہیں معلوم کہ حضرات تابعین رحمہم اللہ انہیں سنت شمار کرتے تھے، اور وہ لوگ جب جس چیز کو سنت کہیں تو اس سے مؤکد ہونا خود بخود ثابت ہوتا ہے، اور حسن بصری تو فجر سے پہلے دو رکعت اور مغرب کے بعد کی دو رکعت کو واجب قرار دیتے تھے، اور مغرب کی

سنت کے سلسلے میں حضرت سعید بن جبیر کے قول سے بھی ان کی موافقت ہی معلوم ہوتی ہے۔ کیا یہ حضرات بھی حدیث کی خوشبو سے محروم تھے۔

اور شاید مؤلف کو اس کی بھی خبر نہیں کہ مشہور امام حدیث امام طحاوی نے ''شرح معانی الآثار'' میں صراحۃً لکھا ہے کہ ''جمعہ کے بعد کی سنت اور ظہر کے بعد کی دو رکعت اور مغرب کے بعد کی دو رکعت ان سنتوں میں سے ہیں جنہیں ترک نہیں کرنا چاہئے'' آخر تاکید اور کسے کہتے ہیں؟۔

امام طحاوی نے لکھا ہے کہ ''جمعہ کے بعد کی سنت جسے چھوڑنا نہیں چاہئے، کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ وہ چار رکعت ہے، بعض دوسرے علما نے فرمایا کہ نہیں بلکہ وہ دو رکعت ہے، جیسے کہ ظہر کے بعد ہے، کچھ دوسرے علما نے فرمایا کہ نہیں بلکہ جمعہ کے بعد سنت جس کا ترک کرنا مناسب نہیں، چھ رکعت ہے...... پھر فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ جمعہ کے بعد چھ رکعت سنت ہے، جسے چھوڑنا نہیں چاہئے، یہی امام ابو یوسف کا قول ہے، اور امام ابو حنیفہ کا قول وہ ہے جسے ہم نے ابتدا میں ذکر کیا۔ یعنی چار رکعت''۔ (شرح معانی الآثار ۱/۱۹۹)

یہ تو جمعہ کے بعد کی سنت کی شان ہے، اور ہر منصف مزاج شخص جس کو فقہ سے کچھ مناسبت ہے، جانتا ہے کہ روزانہ کی سنتوں کا رتبہ تاکید کے لحاظ سے بھی اور دلیل کے اعتبار سے بھی جمعہ کی سنت سے بڑھا ہوا ہے۔

امام طحاوی مزید فرماتے ہیں کہ ''بعض علما کے نزدیک نوافل کو مسجد میں ادا کرنا مناسب نہیں ہے، البتہ وہ نوافل جنہیں ترک کرنا نہیں چاہئے (انہیں مسجد میں پڑھ سکتے ہیں) جیسے ظہر کے بعد کی دو رکعت، مغرب کے بعد کی دو رکعت، اور مسجد میں داخل ہونے کے وقت دو رکعت تحیۃ المسجد''۔ (شرح معانی الآثار ۱/۱۹۹)

سنن مؤکدہ کی تاکید کا ثبوت:

مصنف نے اپنے رسالہ میں یہ تأثر دینا چاہا ہے کہ سنتوں کے مؤکد ہونے کی دلیل صرف ایسی ہی حدیثیں ہیں جن کے موضوع ہونے کی فلاں فلاں محدثین نے تصریح کی ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے، سنتوں کی تاکید کی دلیلیں ابھی ناظرین کرام ملاحظہ کر چکے ہیں۔

چنانچہ سنتِ فجر کی دلیل ''لاتدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل الخ''

ہے اور ظہر کے پہلے والی چار رکعت کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی ان پر مواظبت ہے، جیسا کہ حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت گزر چکی ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں ’’آپ ظہر سے پہلے چار رکعت اور صبح صادق کے بعد دو رکعت ترک نہیں فرماتے تھے‘‘۔ (بخاری شریف)

اور انہیں سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر ظہر کے پہلے کبھی چار رکعت نہ پڑھ پاتے تو اس کے بعد انہیں پڑھتے۔ (ترمذی شریف)

حضرت عمرو بن میمون سے منقول ہے ’’انہوں نے فرمایا کہ اگر ظہر کے پہلے چار رکعت کسی کی فوت ہو جائے، تو ظہر کے بعد پڑھ لے، اور تمام سنن مؤکدہ کے لئے مجموعی طور پر حضرت ابوامامہ وغیرہ حضرات کی روایات موجود ہیں۔

مصنف نے اپنے اس رسالہ میں بہت سی غلطیاں کی ہیں، ان سب کا ذکر مقصود نہیں ہے، اور نہ سب پر تنقید کرنا ہے۔ یہاں میں مناسب سمجھتا ہوں کہ حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی کے رسالہ ’’تحفۃ الاخیار‘‘ کی ایک فصل نقل کردوں، جس میں انہوں نے سنت مؤکدہ کے ترک کرنے کا حکم بیان کیا ہے۔ **ھو ھذا**

سنت مؤکدہ ترک کرنے کا حکم:

تیسری اصل سنت مؤکدہ اور اس کے ترک کے حکم کے بیان میں۔ ’’تلویح‘‘ میں ہے کہ واجب کا ترک کرنا حرام ہے، جس سے آدمی عذاب جہنم کا مستحق ہو جاتا ہے، اور سنت مؤکدہ کا ترک حرام کے قریب ہے، اس کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کی شفاعت سے محرومی ہو جاتی ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ’’**من ترک سنتی لم ینل شفاعتی**‘‘ جس نے میری سنت ترک کی، وہ میری شفاعت سے محروم ہوا۔

حرام کے قریب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے عذاب جہنم سے کم سزا کا مستحق ہوگا، جیسے شفاعت سے محرومی۔ تلویح کی اس بات پر مولانا خیالی نے شرح عقائد وغیرہ میں یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ حدیث میں کہ ’’**شفاعتی لاھل الکبائر من امتی**‘‘ میری شفاعت امت کے ان گنہگاروں کے لئے ہے جو گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ

گناہ کبیرہ کرنے سے بھی شفاعت سے محرومی نہیں ہوتی، تو جو چیز اس سے کم درجہ کی ہے اس سے شفاعت سے حرمان کیوں کر ہوگا؟ اور مکروہ کا ارتکاب اس کا سبب کیسے بن جائے گا؟۔

اس کا لوگوں نے جواب دیا ہے کہ تارکِ سنت کے حق میں شفاعت سے محرومی کا مطلب یہ ہے کہ اس کے درجات کی بلندی کے لئے شفاعت نہیں ہوگی، یا یہ مراد ہے کہ حشر کے بعض مواقع پر وہ شفاعت سے محروم ہو جائے گا۔

مولانا عبدالحی صاحب فرماتے ہیں کہ اس اعتراض وجواب سے معلوم ہوا کہ سنت مؤکدہ کا ترک اگرچہ مکروہ تحریمی ہے لیکن وہ گناہ کبیرہ نہیں ہے، کیوں کہ فقہا نے اسے کبیرہ سے کم قرار دیا ہے۔ اور علامہ ابن نجیم مصری صاحب بحرالرائق نے بھی اپنے ایک رسالہ میں جو صغائر وکبائر کی تفصیل میں لکھا گیا ہے، مکروہ تحریمی کو صغائر میں ہی شمار کیا ہے۔

مگر حق یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے، کیوں کہ فقہا نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ مکروہ تحریمی حرام کے قریب ہوتا ہے، جس سے جہنم کے عذاب کا استحقاق نہیں ہوتا لیکن اس سے کم درجہ کی سزا کا مستوجب ہوتا ہے، مثلاً اس سے شفاعت سے محرومی ہو جاتی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی کبائر میں ہے، لیکن فرض وواجب کے ترک اور حرام کے ارتکاب سے کم ہے۔

اور تحقیق میں شمس الائمہ نے فرمایا ہے کہ سنت کا حکم اتباع ہے، کیوں کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ دین کے ہر اس طریق میں جس پر آپ چلے ہیں، مطاع اور لائقِ تقلید ہیں۔ اور آپ کے بعد صحابہ بھی۔ اور یہ اتباع مطلق سنت کا اتباع ہے، اس میں فرضیت اور وجوب کی صفت نہیں ہے، ہاں کوئی ایسی سنت ہو جو دین کے شعائر کی حیثیت اختیار کر چکی ہو، جیسے نمازِ عید، اذان، اقامت، نماز باجماعت، تو عمل کے اعتبار سے یہ واجب کے درجہ میں ہے۔ سنت کے قابل اتباع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو اس کے احیاء وترویج کا حکم دیا گیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے مطاع ہونے کے چند دلائل یہ ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "**لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة**" تمہارے لئے اللہ کے رسول میں بہترین نمونہ ہے۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں "**ما آتاکم الرسول فخذوه ومانهاکم عنه فانتهوا**" رسول

جو کچھ تمہیں دیں، اسے لے لو، اور جس سے روکیں اس سے باز رہو۔ اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے "**علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین**"۔ تم میری سنت کو لازم پکڑو، اور خلفائے راشدین کی سنت کو لازم پکڑو۔ اور آپ نے فرمایا "**من ترک سنتی لم ینل شفاعتی**" جس نے میری سنت ترک کی وہ میری شفاعت سے محروم ہوا۔

پس سنت کے ترک کرنے سے آدمی دنیا میں مستحقِ ملامت ہوتا ہے، اور آخرت میں محرومِ شفاعت ہوتا ہے۔ (انتہیٰ) قہستانی کی شرح "مقدمہ الصلوٰۃ" میں ہے، مسعود میں لکھا ہے کہ جس نے سنت کا اعتقاد رکھا اور اس پر عمل کیا وہ سنی مومن ہے، اور جس نے اعتقاد تو رکھا مگر اس پر عمل نہیں کیا وہ گنہگار مومن ہے۔

تمرتاشی میں ہے کہ تارکِ سنت صحیح قول کے مطابق گنہگار ہے۔ علامہ ابوالیسیر نے فرمایا کہ تارکِ سنت کی مذمت کی جائے گی اور اسے کچھ گناہ بھی ہوگا۔

امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا "جو لوگ ترکِ سنت پر مصر ہیں ان سے لڑائی کی جائے گی"۔ اور امام ابویوسف علیہ الرحمہ نے فرمایا "ان کی تادیب وتنبیہ کی جائے گی"۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک اس کی تکفیر کی جائے گی، اور یہی حکم ہے جب سنت کو ہلکا سمجھے اور اس کا استخفاف کرے جیسا کہ "خزانہ" میں ہے۔

اور "خلاصہ" میں ہے کہ جس نے سنت کو بلا عذر معمولی سمجھ کر ترک کر دیا اس کا فرض بھی قبول نہ ہوگا۔ اور سنن غیر مؤکدہ کا تارک نہ مستحق سزا ہوگا اور نہ گنہگار۔ اس کا حکم یہ ہے کہ کرے تو بہتر، نہ کرے تو حرج نہیں۔ کمافی التحقیق وہ مستحب کے قریب ہے، اس کا ترک مکروہ تنزیہی ہے۔

محمد بن مقاتل سے روایت ہے کہ "کسی جگہ کے تمام لوگ مسواک ترک کرنے پر اتفاق کر لیں تو ہم ان سے لڑائی کریں گے، اسی طرح جیسے ہم کفار سے لڑتے ہیں"۔ (**کذا فی نسخة الامام الخجوانی**)

تجنیس اور محیط وغیرہ میں ہے کہ کسی آدمی نے اگر نماز کی سنتوں کو ترک کیا، اگر وہ سنتوں کو حق نہیں سمجھتا تب تو اس نے کفر کیا، اس لئے کہ وہ انہیں بطور استخفاف کے چھوڑتا ہے، اور اگر وہ انہیں حق سمجھتا ہے تو بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ گنہگار نہ ہوگا، اور صحیح یہ ہے کہ وہ گنہگار ہوگا،

کیوں کہ ترکِ سنت پر وعید آئی ہے۔ انتہیٰ

علامہ ابن ہمام صاحب ''فتح القدیر'' نے اس پر اشکال وارد کیا ہے کہ گناہ کا مدار واجب پر ہے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ اس شخص کے بارے میں جس نے یہ کہا تھا ''قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے، میں اس پر (یعنی فرائض پر) اضافہ نہیں کروں گا''۔ آپ نے اس کے حق میں ارشاد فرمایا کہ '' افلح ان صدق'' اگر سچ کہتا ہے تو کامیاب ہوا۔ (معلوم ہوا کہ ترک سنن کامیابی میں خلل انداز نہیں ہے)

صاحبِ بحر الرائق نے اس کا جواب دیا ہے کہ سنت مؤکدہ بمنزلہ واجب کے ہے، اس کے ترک سے گناہ ہوتا ہے، چنانچہ بہت سے علما نے اس کی تصریح کی ہے، اور ''محیط'' میں ہے کہ سنن مؤکدہ کا ترک جائز نہیں ہے اگرچہ تنہا نماز پڑھے۔

اور مذکورہ بالا حدیث پہلے کی ہے، اس کے بعد کئی چیزیں مشروع ہوئی ہیں۔ چنانچہ نماز وتر اس کے بعد ہی مشروع ہوئی ہے، ہوسکتا ہے کہ سنن کا تاکیدی حکم بھی بعد ہی کا ہو، اس میں صدقۂ فطر کا بھی ذکر نہیں ہے، حالانکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس کے ترک کرنے سے گنہگار ہوتا ہے۔ انتہیٰ

''قنیہ'' میں بقالی کی ''جامع التفاریق'' سے امام محمد علیہ الرحمہ کی روایت نقل کی ہے کہ ''اگر کسی آبادی کے لوگ اذان کے ترک کرنے پر متفق ہو جائیں، یا کوئی بھی سنت سب مل کر ترک کردیں تو ان سے لڑائی کی جائے گی، اور اگر ایسا ایک شخص کرے تو میں اس کو ماردوں گا، اور قید کردوں گا''۔

اور امام ابو یوسف علیہ الرحمہ سے مروی ہے کہ ''سنت کے ترک پر لڑائی نہیں کی جائے گی''۔ ہاں اذان کے بارے میں ان سے بھی روایت ہے کہ اس کے ترک پر قتال کیا جائے گا۔ اور وتر کے بارے میں نصیر سے مروی ہے کہ ''اس کے تارک کی تادیب کی جائے گی، اور ترک مسواک پر لڑائی کی جائے گی''۔ انتہیٰ

مولانا عبدالحی صاحب فرماتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ بطور استخفاف کے سنت کا چھوڑنا اور اس کا استہزا کرنا خواہ وہ سنن زوائد ہی ہوں، کفر ہے۔ اور اس کا عمداً ترک کرنا بغیر

استخفاف کے، مکروہ تحریمی ہے، جو گناہ وعتاب کا باعث ہے، بشرطیکہ وہ سنت مؤکدہ ہو، خواہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہو یا صحابہ کے سنت ہو۔

اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ ''بحرالرائق'' اور ''النہرالفائق'' اور ''درمختار'' وغیرہ میں کہیں کہیں یہ جو ملتا ہے کہ سنت مؤکدہ کا ترک مکروہ تنزیہی ہے، لائقِ التفات نہیں۔ (تحفۃ الاخیار۔ ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶)

ماخذ: المآثر۔ اپریل، مئی، جون (۱۹۹۶ء)

☆☆☆☆☆☆

شیخو پور سے چھپرہ تک

۱۹۸۹ء میں مَیں مدرسہ ریاض العلوم گورینی میں مدرس تھا۔ وہاں میرے استاذ گرامی حضرت مولانا محمد افضال الحق صاحب جوہرؔ قاسمی بھی استاذ تھے، اس وقت وہاں ایسے حالات رونما ہوئے کہ استاذ وشاگرد دونوں نے وہاں سے تعلق منقطع کرلینے میں عافیت محسوس کی۔

مولانا علیہ الرحمہ وہاں سے نکل کر گورکھپور تشریف لے گئے، میں نکلا تو حضرت الاستاذ کا خیال تھا کہ میں بھی گورکھپور پہونچوں، مگر میں اپنے بعض حالات اور خیالات کی بنا پر اپنے وطن اور اپنے ضلع میں رہنا چاہتا تھا۔ میرے ایک اور خصوصی استاذ حضرت مولانا محمد مسلم صاحب اعظمی علیہ الرحمہ نے بڑے لطیف انداز میں ضلع اعظم گڈھ کے ایک گاؤں شیخو پور چلنے کی دعوت دی اور فرمایا کہ بلریا گنج میں جماعت اسلامی کا ادارہ جامعۃ الفلاح ہے، اس کی وجہ سے جماعت اسلامی کا پھیلاؤ بڑھ رہا ہے، تم پہونچوگے تو خود بخود اس کا دامن سکڑ جائے گا۔ میں شیخو پور سے تو واقف تھا مگر یہ کہ وہاں کوئی عربی تعلیمی ادارہ بھی ہے، اس سے ناواقف تھا۔ اسی دوران دارالعلوم اسلامیہ بستی سے مجھے تدریس کی دعوت ملی تھی، مگر قربِ وطن کی وجہ سے شیخو پور کو ترجیح دینا چاہ رہا تھا، مولانا کے حکم پر میں شیخو پور حاضر ہوا۔ تو وہاں علمی اور تعلیمی اور تعمیری ہر اعتبار سے سناٹا تھا۔ جامع مسجد بن کر کھڑی تھی، جس میں ایک بلب روشن تھا اور اندھیرے کو شکست دینے کی ناتمام کوشش کررہا تھا، جامع مسجد کے مشرق میں ایک لمبی چوڑی پانی سے لبریز گڑھی تھی، گڑھی کے جنوبی حصے میں دوتین کھپریل کے کمرے تھے، مشرقی حصے میں چھ کمرے نیچے اور چھ کمرے اوپر کا ایک ڈھانچہ کھڑا تھا، شمالی جانب ایک ادھورا سا کھپریل کا مطبخ تھا۔

اس احاطہ میں بیس پچیس طلبہ حفظ کے اور چار پانچ طالب علم عربی کے فروکش تھے،

مکتب کے گاؤں کے بچے تعلیم کے وقت آتے اور چھٹی پا کر چلے جاتے، میں یہاں آ کر سوچ میں پڑ گیا، ایک طرف استاذ گرامی کا حکم اور دوسری طرف یہ بے سروسامانی! پھر میرے دل نے فیصلہ کیا کہ مجھے نہ دنیا کی شہرت مقصود ہے نہ آسائش مطلوب ہے، دین اور دینی تعلیم کی خدمت میرا مقصد زندگی ہے، امید ہے کہ یہاں اس ویرانے میں وہ بے غل وغش حاصل ہوگا۔ مجھے انشراح صدر ہوگیا اور میں نے یہاں قیام منظور کرلیا، میرے سامنے تنخواہ کا کبھی کوئی مسئلہ نہ رہا، استاذ محترم نے جو فرمادیا، میں نے آمنا و صدقنا کہا۔ میں وہاں رہ پڑا، میرے حصے میں درجہ فارسی کے چند طلبہ اور عربی اول وعربی دوم کے چند طلبہ جو میرے خاندان اور سابقہ تعلیمی ادارے میں مجھ سے قریب تھے آگئے۔ میں پڑھانے لگا، لیکن ابتداء سے اوپر کی جماعتوں کو پڑھاتا آیا تھا، مجھے آسودگی حاصل نہیں ہوتی تھی۔ میں انھیں طلبہ پر محنت کرتا تھا، بقرعید کے بعد چند طلبہ جامعہ حسینیہ جونپور سے آئے، جو عربی پنجم کے طلبہ تھے، انھوں نے اصرار کیا کہ ہم آپ سے پڑھیں گے، میں نے عذر کیا کہ یہاں نہ ابھی جگہ ہے نہ کتابیں ہیں، تم لوگ پریشان ہوجاؤ گے، انھوں نے مجھے اطمینان دلایا، میں نے اس کا تذکرہ مدرسہ کے اس وقت کے ناظم مولانا محمد عارف عمری سے کیا، انھوں نے حوصلہ افزائی کی اور ان کا داخلہ کرلیا۔ اب میرے لئے آسودگی فراہم ہوگئی، میں نے عربی کی تمام کتابیں از ابتداء تا انتہا پڑھائیں۔ اس تعلیم میں ایک اور استاذ بھی شریک تھے، اور وہ بھی اس طرح کہ چھ ماہ وہ رہ کر دوسری جگہ چلے گئے، پھر دوسرے استاذ آئے۔ عربی پنجم کی ایک کتاب کے علاوہ تمام کتابیں اور عربی دوم کی زیادہ تر کتابیں اور قدرے قلیل فارسی کی کتابیں میں پڑھاتا رہا۔ سال پورا ہوا، عربی پنجم کے یہ طلبہ تعلیم کی تکمیل کے لئے دیوبند حاضر ہوئے اور انھوں نے تعلیم وتعلم اور دینداری واخلاق میں نمایاں مقام حاصل کیا۔ وہیں سے مدرسہ شیخ الاسلام شیخوپور کی دارالعلوم دیوبند اور ملک کے دوسرے علاقوں میں شہرت حاصل ہوئی۔

اب مدرسہ کا قافلہ باوجود غربت وبے سروسامانی کے ایک اعلیٰ معیار پر چل پڑا، عمارتیں بھی بنیں، طلبہ کی تعداد میں بہت اضافہ ہوا۔ بہتر سے بہتر اساتذہ جن میں زیادہ تر مجھی سے تعلیم پائے ہوئے تھے فراہم ہوئے۔ مالیات کا مسئلہ مستحکم ہوا، دیکھتے ہی دیکھتے مدرسہ شیخ الاسلام ملک وبیرون ملک کا معروف ادارہ بن گیا۔

جب کوئی چیز اپنے عروج وارتقاء پر پہونچتی ہے، اور حسن ورعنائی سے مزین ہوتی ہے تو اس پر نظر بد بھی پڑنے لگتی ہے، اب مدرسہ کا انتظام کچھ ایسے افراد کے ہاتھ میں آیا جن میں وسعت قلبی کے بجائے تنگ دلی کا مادہ زیادہ تھا، انھوں نے مدرسہ کے تعلیمی واخلاقی ماحول میں خرابیاں پیدا کیں، بعض بے جا ونامعقول اقدامات کی وجہ سے اساتذہ وطلبہ میں بد دلی پھیلائی، پھر مزید ان کو اس واقعہ سے موقع مل گیا کہ میں سخت بیمار ہوگیا، ڈاکٹروں کے قول کے مطابق میرے دونوں گردے کمزور ہوگئے، اس کے علاج کے سلسلے میں مجھے کافی مدت اعظم گڈھ اور حیدرآباد میں رہنا پڑا۔ میری عدم موجودگی سے خرابی وبربادی کی جڑیں گہری ہوتی چلی گئیں، میں تھک ہار کر صحت کی تلاش میں بمبئ گیا، وہاں کے مخلصین نے بہت جدوجہد کے بعد مجھے گردے کی دھلائی یعنی ڈائیلیسس پر راضی کرلیا، اِدھر میری ڈائیلیسس شروع ہوئی، اُدھر مدرسہ کی جدید انتظامیہ نے میرے مشورے اور اطلاع کے بغیر ایک دوسرے مدرس کو عارضی اور کارگزار سہی صدر مدرس نامزد کردیا۔ اس واقعہ سے اساتذہ وطلبہ میں بڑی بے چینی پیدا ہوئی، پھر ساتھ ہی ایسا ماحول بنایا گیا جس میں امن وعافیت کے بجائے جنگ وجدال کے شرارے تھے، پولیس کو بھی آکر مداخلت کرنی پڑی، میں اس پوری مدت میں بمبئ رہا۔

ماحول گرم ہوا، اور اسی گرم ماحول میں مجلس شوریٰ کا انعقاد ہوا، اس مجلس شوریٰ میں کچھ بااثر لوگ میرے خلاف نئی انتظامیہ کے زیر اثر ذہن بنائے ہوئے تھے، میں اندازہ سے سمجھ رہا تھا کہ اس شوریٰ میں کیا ہوگا؟ میں نے ماحول کو درست کرنے کے لئے ایک مفصل خط شوریٰ کے نام لکھا، کہ شاید اس سے صورت حال بہتری کی طرف لوٹ آئے، مگر جب دل بدگمانیوں کی آگ میں جل رہے ہوں، تو پانی بھی آگ لگاتا ہے، میرے خط کو غیر آئینی قرار دے کر ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا گیا، بلکہ اسے میرا فردِ جرم شمار کیا گیا۔ [۱] اور میرے اوپر ایسے الزامات لگائے گئے جسے ناظم مدرسہ سے لے کر مدرسہ کا ہر فرد جانتا ہے کہ ان کا کوئی چھینٹا میرے دامن پر نہیں ہے۔

بہر حال ماحول ایسا گرم کردیا گیا کہ میں نے فتنوں سے بچ نکلنے میں دین ودنیا کی عافیت محسوس کی۔

☆☆☆☆☆

ضلع مئو، جو پہلے اعظم گڈھ کا ایک جز تھا، اس کے ایک مشہور قصبہ چریا کوٹ کے قریب ایک گاؤں چھپرہ ہے، میں نے اپنے بعض احباب کے مشورے سے ایک مدرسہ، سراج العلوم کے نام سے ۱۴۲۰ھ میں قائم کیا تھا۔ یہ علاقہ ہندؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ آبادی پر مشتمل ہے، جس کی غالب اکثریت ہندؤں کی ہے اور مسلمان بھی بکثرت ہندوانہ تہذیب میں رنگے ہوئے ہیں، میں نے اس علاقہ کا جائزہ لیا تھا، تو اندازہ ہوا کہ ایک مضبوط تعلیمی ادارے کی یہاں سخت ضرورت ہے، جس میں مختلف قریہ جات کے مسلمانوں کے بچوں کو لاکر دینی تعلیم سے بہرہ ور کیا جائے چنانچہ اسی منصوبہ کے تحت مدرسہ وجود میں آیا، اور ایک ہلکی رفتار سے ترقی کرتا رہا۔ میں جب شیخو پور سے فارغ ہوا تو میرے سامنے ملک کے طول وعرض میں بہت سی بڑی بڑی جگہیں تھیں جہاں میرے لئے ہر طرح کی سہولتیں بھی مہیا ہیں، مگر میں نے اپنے ضعف وعلالت کے باوجود اس جگہ کو منتخب کیا، دین کی خدمت کا یہ اچھا میدان ہے۔ میرے آنے کے بعد یہاں قرب جوار کے علاوہ اور حلقوں سے اچھے خاصے طلبہ آ گئے، بہت مناسب اور دین کی خدمت کا جذبہ رکھنے والے اساتذہ بھی فراہم ہو گئے، تعمیرات کی کمی کی وجہ سے بہت سے طلبہ کو واپس کرنا پڑا، اور عربی کی صرف دو جماعتیں ہفتم (مشکوٰۃ شریف) اور ششم (جلالین شریف) قائم کی جاسکیں۔

تعمیرات میں وسعت ہوئی تو دین اور علم دین کا ایک اچھا مرکز بنے گا۔ ان شاء اللہ

خدمت دین کی نیت سے ایک سہ ماہی رسالہ ''سراج الاسلام'' نکالنے کا ارادہ کیا گیا ہے جو ان شاء اللہ آئندہ برسوں میں ماہانہ ہو جائے گا۔

یہ پہلا شمارہ ہے جو استاذی واستاذ العلماء حضرت مولانا زین العابدین المعروفی علیہ الرحمہ پر خصوصی اشاعت ہے، اس خاص نمبر کی سب سے اہم اور خصوصی چیز حضرت مولانا علیہ الرحمہ کی خودنوشت سوانح ہے جو پہلی مرتبہ شائع ہو رہی ہے۔ اس کے بعد دوسرا شمارہ ان شاء اللہ حضرت مولانا محمد ابوبکر صاحب غازی پوریؒ سے متعلق ہوگا۔ اور تیسرا شمارہ استاذ محترم حضرت مولانا محمد افضال الحق صاحب جوہر قاسمی علیہ الرحمہ کی یادگار میں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ توفیق دیں اور قبول فرمائیں۔ آمین

☆☆☆☆☆☆

حاشیہ

(۱) مجلس شوریٰ مدرسہ شیخ الاسلام شیخو پور کے نام جو خط میں نے لکھا تھا، وہ من وعن اس مضمون کے بعد درج ہے، ناظرین غور فرمائیں کہ اس میں کون سی بات غیر آئینی ہے۔

بسم اللہ الرحمان الرحیم

بخدمت گرامی ارکان شوری مدرسہ شیخ الاسلام شیخو پور

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد الهادين ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا برحمته فانه ارحم الراحمين

اما بعد مدرسہ شیخ الاسلام شیخو پور کا خادم چند گزارشیں اس کے محترم ارکان شوری اور انتظامیہ کی خدمت میں پیش کرنا چاہتا ہے، اور امید کرتا ہے کہ ٹھنڈے دل سے محض دین اور مدرسہ کے مفاد میں اس پر غور کریں گے۔

(۱)

اللہ تعالیٰ کو کسی جگہ خیر منظور ہوتا ہے تو وہاں دین اور علم دین کی خدمت کے اسباب مہیا کرتے ہیں، اور ان کی ترقی کی راہ کھولتے ہیں، شیخو پور میں دینی تعلیم مکتب کی شکل میں عرصہ سے جاری تھی، اللہ کو منظور ہوا کہ اسے ترقی دیں، تو یہاں کے مخلصین کی تحریک سے متأثر ہو کر استاذ محترم حضرت مولانا محمد مسلم صاحب نور اللہ مرقدہ نے ادھر توجہ فرمائی، انھوں نے حسن ظن کی بنیاد پر اپنے اس شاگرد کو یہاں بیٹھایا، اور ان کی دعاؤں اور توجہات کی برکت سے آناً فاناً مدرسہ ترقیات کی منزل طے کرنے لگا، چند ہی سالوں میں یہ مدرسہ ملکی پیمانہ پر تعلیم وتربیت کا ایک مثالی ادارہ بن گیا، چنانچہ یوپی، بہار، آسام بنگال، مہاراشٹر، حیدر آباد دکن، تک سے طلبہ آنے لگے، اور اعتماد کی کیفیت اسے یہ حاصل ہوئی کہ دینی مدرسوں کے ذمہ داران اور اساتذہ اپنی اولادوں اور اپنے متعلقین کو زیور تعلیم وتربیت سے آراستہ کرنے کے لئے یہاں بھیجنے لگے، ابتدائی سالوں میں

ایک بار حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب، استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند شیخوپور تشریف لائے اور طلبہ کا ہجوم دیکھ کران کے درمیان خطاب کرتے ہوئے فرمارہے تھے۔

یہ جگہ جہاں زندگی اور معیشت کے سامان کم سے کم پائے جاتے ہیں، جہاں کوئی بازار نہیں، ایسی جگہ طلبہ کا ہجوم بتا رہا ہے کہ ان کی تشنگی دور کرنے اور ان کے اطمینان وتسلی کا سامان یہاں موجود ہے۔

طلبہ نہ صرف یہاں آتے تھے، بلکہ جم کر شرح صدر کے ساتھ یہاں رہ کر علم حاصل کرنے میں مشغول رہتے تھے، جب یہاں کی تعلیم مکمل ہو جاتی تب یہاں سے بادل ناخواستہ جاتے تھے۔

یہ اللہ کا بڑا احسان ہوا، چھوٹے بڑے تمام مدارس سے آگے بڑھ کر ام المدارس دارالعلوم دیوبند میں بھی اس کا وقار محسوس کیا گیا، اس احسان پر اللہ کا جتنا شکر ادا کیا جائے کم ہے۔

(۲)

نعمتوں پر شکر گزاری ہوتی ہے تو ان میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، یہ شکر گزاری کچھ عرصے تک خوب محسوس ہوتی رہی، اور نعمتوں میں اضافہ تعلیمی، اخلاقی، تعمیری اور مالی اعتبار سے ہوتا رہا، مگر چند سالوں کے بعد اس شکر گزاری کے بجائے طبیعتوں میں گرانی کا احساس ہونے لگا، اس گرانی کے نتیجہ میں مدرسہ ایک بہترین منتظم اور ناظم مولانا محمد عارف عمری صاحب سے محروم ہوا، یہاں سے زوال نعمت کا احساس بھی شروع ہوا، نئی انتظامیہ جو آئی، وہ جن حالات میں آئی، اور جن اثرات سے وہ متأثر ہوئی اس کا نتیجہ پہلا یہ ظاہر ہوا کہ مدرسین کے باہمی محبت وتعلقات میں فرق پڑ گیا، یکجہتی کے بجائے انتشار وتفریق کی دراڑیں دکھائی دینے لگیں، ایسا تأثر دیا جانے لگا کہ جس شخص کے آنے کے بعد مدرسہ ترقی کی راہ پر تیزی سے آگے بڑھا ہے، وہ کچھ خاص اہم نہیں نہ اس کی کوئی خاص ضرورت ہے، اگر وہ نہ رہے گا تو کیا مدرسہ نہ چلے گا؟ وغیرہ۔

بلاشبہ کسی ادارہ کو چلانے والے اللہ تعالیٰ ہیں، لیکن اللہ خاص خاص افراد کے ذریعہ احسان فرماتے ہیں، جن سے ادارہ بہتر سے بہتر کارکردگی پیش کرتا ہے، مدرسہ شیخ الاسلام کے آغاز کار ہی میں اچھے، باصلاحیت، محنتی، مخلص اور بے لوث افراد کو حق تعالیٰ نے جمع فرما دیا، طلبہ

بھی اچھے مل گئے، اور چند ہی دنوں میں مدرسہ کی نیک نامی کے ساتھ شہرت ہوگئی۔

مگر اب جو انتظامیہ آئی اس نے ان قابل اعتماد افراد پر شکوک وشبہات کی نگاہ ڈالنی شروع کی، مختلف شکایات، ناراضگیاں ظاہر ہونے لگیں، عملہ میں بے چینی اور طلبہ میں انتشار محسوس ہونے لگا، یہ خرابیاں بہت تیزی سے نہیں، آہستہ آہستہ آتی رہیں، یہاں تک کہ مدرسہ کے تعلیمی اور اخلاقی حالت میں زوال محسوس ہونے لگا، اس کا اثر مجلس شوری کے مباحثوں اور کاروائیوں سے لے کر مدرسہ کے آخری انتظامی وتعلیمی امور تک پڑا۔

(۳)

ان خرابیوں کے اظہار میں اس وقت تیزی آگئی جب یہ خاکسار شدید بیماری میں مبتلا ہوا، اور اس کی وجہ سے ڈاکٹروں کے حکم کے مطابق دو ماہ تک آرام کی غرض سے مدرسہ کے باہر اعظم گڑھ اور حیدر آباد میں رہا، لیکن اعظم گڑھ میں چونکہ قریب رہا اس لئے زیادہ فرق نہیں پڑا، مگر جب اس بیماری کی وجہ سے مجھے ممبئی قیام کرنا پڑا، اور طویل سلسلہ علاج میں ڈاکٹروں کی رائے سے مجھے گرفتار ہونا پڑا، تو انتظامیہ نے غالباً یہ سمجھ لیا کہ اب میں مدرسہ میں نہ لوٹ سکوں گا، پھر مجھے بالکل نظر انداز کردیا گیا، مدرسہ کے کسی معاملہ میں نہ مجھ سے مشورہ کیا، مشورہ تو درکنار، مدرسہ میں کچھ بھی ہوجائے، انتظامیہ نے مجھے کبھی خبر بھی نہ دی، مجھ سے مشورہ کے بغیر دوسرا صدر مدرس بنا دیا گیا، بنا دینے کے بعد اس کی اطلاع سے مجھے بے خبر رکھا گیا، میں چند روز کے وقفہ میں مدرسہ پہونچا تب بھی کچھ نہیں بتایا گیا۔

اس صورت حال نے میرے دل میں یہ احساس پیدا کردیا کہ اب انتظامیہ کے نزدیک میں ایک غیر ضروری فرد ہوں، میں بھی خاموش رہا، واقعہ یہ ہے کہ میں اپنے آپ کو اتنا اہم نہیں سمجھتا کے میرے بغیر کوئی کام رک جائے، مگر مجھے اندیشہ یہ ضرور ہوتا رہا کہ ناشکر گزاری کافی بڑھ گئی ہے، ظاہری اسباب کے اعتبار سے بھی اور تکوینی انتظامات کے اعتبار سے بھی مدرسہ میں جو چہل پہل تھی، اس کی جو نیک نامی تھی، مدارس کے درمیان اس کا جو امتیاز تھا، اس کے ذریعہ سے حفظ قرآن، تعلیم علم دین، اور مجلّہ ضیاء الاسلام کی وجہ سے علم کا جو پھیلاؤ، اور شہرت ومقبولیت کی جو برکتیں نظر آرہی تھیں، ان کا آغاز اور ان کی ترقی اسی شخص کے ذریعہ اللہ تعالی نے بخشی تھیں، جسے

اس کے استاذ نے یہاں بٹھایا تھا، جن لوگوں کے درمیان وہ کام کررہا تھا اسے ان لوگوں نے جب نظر انداز کردیا تو یہ ناشکری کی انتہا ہے۔

(۴)

اس ناشکری کے ثمرات پھر جلد ہی ظاہر ہونے لگے، مجھے اندیشہ تو ضرور تھا مگر اتنی جلد نہیں کہ بڑھتی ہوئی نیک نامی والا مدرسہ اس طرح اچانک فتنوں کا شکار ہو جائے گا، ساری نیک نامی بدنامی سے بدل جائے گی، پوری جماعت مدرسہ خالی کردے گی، اور پھر بھگڈر کا تسلسل جاری ہو جائے گا۔

عجیب بات یہ کہ ان سارے معاملہ میں انتظامیہ اپنی کسی غلطی، اپنی کسی خامی پر نظر نہیں کرتی، اسے طلبہ کے سر ڈالتی ہے، دوسروں کو اس کا ذمہ دار بناتی ہے، حالانکہ بدیہی نظریہ دیکھ رہی ہے قصور سارا انتظامیہ کا ہے، مدرسہ میں طلبہ آتے ہیں اور یہ اللہ کے منتخب بندے ہوتے ہیں، اور یہ درجہ بدرجہ تعلیم حاصل کرکے اللہ جانے کن کن مرتبوں پر پہونچیں گے، ان کے ذریعہ دین کی کتنی خدمات انجام پائیں گی، انکے ذریعہ کتنی برکتیں نازل ہوں گی، آج کے بڑے بڑے علماء و مشائخ کل کے طلبہ ہی تو تھے، مدرسہ کے باورچی خانہ میں کام کرنے والا بیچارہ، باورچی سے آگے ترقی نہیں کرتا، بلکہ اپنی بہت سی بدعنوانیوں کی وجہ سے اور نیچے گرجاتا ہے، ان دونوں میں کیا تقابل کہ اس کی وجہ سے طالب علم کا بلکہ بہت سے طلبہ کا اخراج کردیا جائے، کیا حل کی اور کوئی صورت نہیں تھی؟۔

مدرسہ اب جس مقام پر پہنچ چکا ہے بہت صدمہ کا مقام ہے، بہت دانائی، اخلاص اور اپنی انانیت سے بالاتر ہوکر اس سے لوٹانے کی ضرورت ہے۔

میں نے یہ سطریں اپنی صفائی کے لئے نہیں لکھی ہیں، اللہ کو غیب کی خبر ہے، میرے دل میں درد ہے، اس کو ظاہر کیا، ارکان شوری اسے سمجھیں اور اس کا تدارک کریں، ورنہ اب یہ بہار اجڑ جائیگی، گلشن ویران ہو جائے گا، اللہ کو جہاں جس سے کام لینا ہوگا وہاں پہونچا دیگا۔

میں جب یہاں آیا تھا تو ایک بڑے عالم نے مجھ سے کہا تھا کہ آپ کے اندر قوتِ کار بہت ہے، جہاں جاتے ہیں ایک چمن آباد ہو جاتا ہے، مگر وہاں کے لوگوں کو آپ سے حسد ہو جاتا

ہے، یا کیا ہو جاتا ہے؟ اور آپ وہاں سے فتنے سے بچنے کے لئے ہٹ جاتے ہیں، اور دوسری جگہ چمن لگاتے ہیں، میں نے عرض کیا تھا کہ اب اس جگہ سے ہٹنے کا ارادہ نہیں ہے، اسی سال مجھے حج نصیب ہوا تو میں نے اللہ سے دعا کی تھی کہ اسی جگہ مجھے دینی خدمات کی توفیق دیجئے اور یہاں سے ہٹنے کی ضرورت نہ پیش آئے، حضرت مولانا سید صدیق احمد صاحب علیہ الرحمہ تشریف لائے تھے تو بھرے جلسے میں مولانا مستقیم احسن صاحب نے بھرائی آواز میں میرا نام لے کر دعا کی تھی، کہ خدا کرے ان کی ہڈیاں اسی خاک کی امانت بنیں۔

میں سمجھتا تھا کہ اب مجھے یہیں سپرد خاک ہونا ہے، مگر حالات کچھ ایسے پیدا ہو گئے ہیں کہ طبیعت کا سکون غارت ہو گیا ہے۔

ارکان شوری خدا کے یہاں اور خلق خدا کے یہاں جواب دہ ہیں، اچھی طرح غور کر لیں۔

والسلام
اعجاز احمد اعظمی
۲۲؍ رجب المرجب ۱۴۳۴ھ
۲؍ جون ۲۰۱۳ء